
3 1761 06638179 9

# RECHERCHES

SUR LE

# TRAITÉ D'ISIS ET D'OSIRIS

## DE PLUTARQUE

Extrait des *Mémoires* publiés par la Classe des lettres et des sciences morales et politiques et la Classe des beaux-arts de l'Académie royale de Belgique. Deuxième série, collection in-8°, t. XI, 1913.

# RECHERCHES

SUR LE

# TRAITÉ D'ISIS ET D'OSIRIS

# DE PLUTARQUE

PAR

**Léon PARMENTIER**

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE



BRUXELLES

**Henri LAMERTIN, Libraire-Éditeur**

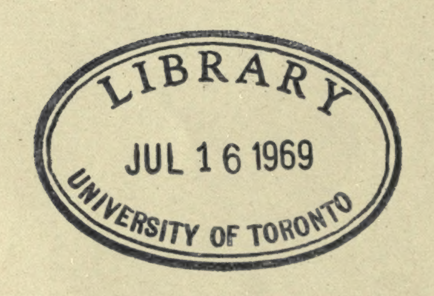
58-62, rue Coudenberg, 58-62

1913

A MON MAITRE ET AMI

CHARLES MICHEL

1882-1912


LIBRARY
JUL 16 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

# INTRODUCTION

La plus grande partie de cet opuscule traite de deux chapitres du *De Iside et Osiride* de Plutarque, dans lesquels il n'est question que de Sarapis. Je n'ai pas voulu cependant intituler mon travail *Sarapis chez Plutarque,* parce que ce titre aurait pu donner une idée inexacte de son véritable objet. En effet, la raison qui m'a déterminé à l'entreprendre n'est point le désir d'expliquer, d'après Plutarque, la nature du dieu Sarapis, son origine, son culte ou tel ou tel de ses attributs. Toutes les questions ont été ici étudiées dans un intérêt simplement philologique : celui de la critique et de l'exégèse de Plutarque. S'il se trouve que ces questions se rattachent surtout au nom de Sarapis, c'est qu'il faut bien que la méthode s'applique à un cas concret.

M'étant efforcé de faire du traité d'Isis et d'Osiris une lecture un peu approfondie, j'ai rencontré de nombreuses difficultés de texte et d'interprétation, dont les solutions n'ont pas encore été données ni même quelquefois recherchées sérieusement. Il m'a paru que les chapitres XXVIII et XXIX, consacrés presque entièrement à l'explication du nom de Sarapis et formant ainsi une petite section facile à détacher, posaient à eux seuls une

série de problèmes typiques et pouvaient fournir matière à une étude qui présenterait une certaine unité.

La première des recherches qui ont abouti à la rédaction de ce travail a pour objet la *crux* : διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι, et son résultat se trouve exposé maintenant au chapitre sixième. Pour comprendre ici le texte, il a paru nécessaire de reconstruire une explication que les devanciers immédiats de Plutarque semblent déjà lui avoir transmise sous une forme très résumée et à peu près inintelligible. Les problèmes se posaient dans des conditions analogues pour la plupart des autres interprétations du nom de Sarapis contenues dans le chapitre XXIX. Il convenait donc de les traiter dans leur ensemble et de ne point en détacher arbitrairement l'une ou l'autre du contexte. On verra que certaines conclusions générales de notre étude, notamment au sujet des prétentions réciproques des Grecs et des Égyptiens en matière d'origine et d'étymologie, ont pu servir à éclairer l'interprétation de plusieurs passages pris dans d'autres parties du *De Iside et Osiride*.

Comme je visais simplement à comprendre le texte de Plutarque, mon intention n'a jamais été de discuter pour elle-même la question de l'origine de Sarapis, ni l'histoire fameuse du transfert, de Sinope à Alexandrie, d'une statue de Pluton que l'on identifia à l'Hadès égyptien. A cet égard, le récit de Plutarque est parfaitement clair et, pour ce qui est de sa vérité historique, je pourrais me dispenser de prendre parti dans la polémique qui, en ces dernières années, s'est engagée autour du sujet. Heureusement, d'ailleurs, la question est à mon sens aujourd'hui résolue et il n'y a plus lieu de contester que Sarapis est véritablement un dieu égyptien et que l'origine sinopique

est une invention grecque (1). Si néanmoins j'ai dans un dernier chapitre consacré quelques pages à cette fable, c'est qu'elle a pour point de départ un jeu étymologique d'un caractère analogue à beaucoup des cas étudiés au cours de mon travail. Sans contester que la légende sinopique ait été racontée et sans doute amplifiée par Apion, j'indique dans ce dernier chapitre quelques raisons qui me font beaucoup hésiter à admettre, avec M. Isidore Lévy, que Plutarque a puisé son récit directement chez Apion lui-même.

On est porté maintenant, d'après des indices dont je ne méconnais pas la valeur, à donner comme source principale au *De Iside et Osiride* les *Aigyptiaka* d'Apion (2). Avec un auteur qui possède la grande information livresque et orale de Plutarque, qui a la tête remplie d'une immense érudition et qui a pratiqué toute sa vie l'art de combiner des renseignements empruntés de toutes parts, la théorie d'une source récente et à peu près unique n'a guère de chance de pouvoir correspondre à la réalité des faits. Particulièrement pour les choses d'Égypte, il faut se souvenir que le maître de Plutarque, Ammonius, était égyptien (3), que Plutarque lui-même a visité Alexandrie (4) et

---

(1) C'est la thèse de M. Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLVI (1902), pp. 1-30. Cette thèse a été reprise et appuyée de nouveaux arguments par M. Isidore Lévy dans la même Revue, *Sarapis*, t. LX (1909), pp. 285 et suiv., et t. LXI (1910), pp. 162 et suiv. On trouvera là toute la bibliographie du sujet. Cf. aussi Ernst Schmidt, *Kultübertragungen* (Giessen, 1910), pp. 47 et suiv.

(2) M. Wellmann, *Aegyptisches* dans *Hermes*, t. XXXI (1896), pp. 221 et suiv.; Isidore Lévy, *articles cités*.

(3) Eunape, *Vitae Sophist. prooem.*, 2.

(4) *Quaest. conviv.*, V, 5, p. 678 C.

enfin qu'il adresse son traité d'Isis et d'Osiris à une dame de Delphes, Kléa, supérieure du Collège des Thyiades de Dionysos et initiée, par tradition de famille, à la religion d'Osiris (chap. XXXV).

Au surplus, en ce qui concerne ici cette question de source, l'hypothèse d'Apion fût-elle démontrée, elle n'aurait guère d'utilité pour nous et ne ferait en somme que déplacer le problème. Plutarque ne cite nulle part Apion. Qu'il ait pris en partie sa science à celui-ci ou à un autre compilateur, il ne lui a emprunté que des renseignements attribués dans cette source à d'autres auteurs ; ce sont ces auteurs seuls que Plutarque a cités, quand il le jugeait bon, et il trouvait leurs noms dans la compilation qui les résumait soit directement, soit sans doute plus souvent encore indirectement. Pendant les six siècles qui s'écoulent entre Hécatée de Milet et Plutarque, historiens, géographes, périégètes, paradoxographes, spécialistes (les *Aigyptiaka* constituent un vrai genre) ont multiplié les écrits sur l'Égypte, qui ne cessait pas d'exciter la curiosité des Grecs.

Rien que pour des détails purement égyptiens dans le *De Iside*, voici, sauf omission, la liste touffue des auteurs cités par Plutarque, lequel est cependant assez sobre de références nominales [1] :

Hellanicus, Aristagoras de Milet, Héraclide Pontique, Eudoxe, Hécatée d'Abdère, Manéthon, Phylarque, Alexarque (sans doute le frère du roi de Macédoine, Cassandre, cité d'après un Ariston de date inconnue), Archémaque d'Eubée, Évhémère, Antikleidès,

(1) Je juge inutile d'indiquer ici les passages où ces noms apparaissent. On peut les trouver facilement dans l'index de l'édition de Parthey.

Mnaseas de Patrae, Hermaios, Castor. Ce dernier, contemporain de Cicéron, paraît être l'écrivain le plus récent dont le nom est mentionné. En fait d'ouvrages cités simplement par leur titre, on trouve τὰ Φρύγια γράμματα (chap. XXIX), ἐν τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ 'Οσίριδος et ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις γενεθλίοις Ὥρου (chap. LII), ἐν ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις (chap. LXI). Dans le plus grand nombre des cas, Plutarque s'en réfère d'une façon générale à un groupe : οἱ Αἰγύπτιοι, τὰ Αἰγύπτια, οἱ ἱερεῖς, οἱ Πυθαγόρειοι ou Πυθαγορικοί, οἱ Στωϊκοί, οἱ Φρύγες, ou plus vaguement encore à οἱ μὲν, οἱ δὲ, πολλοὶ μὲν, πολλοὶ δὲ, ἄλλοι, ἕτεροι, ἔνιοι, τινὲς, φασὶ, etc.

En certains cas, il est possible d'indiquer quelle était la source, au moins la source la plus éloignée, que Plutarque a omis de citer ; on le verra précisément au chapitre XXIX pour Nymphodore et pour Hécatée d'Abdère. De même, sans doute, beaucoup d'auteurs que Plutarque ne cite pas dans le *De Iside* avaient dû laisser des traces dans les compilations, par exemple, Istros, Léon de Pella (ὁ τὰ περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν πραγματευσάμενος Clément, *Stromata,* I, 21, p. 68, 18 Stählin), Lysimaque d'Alexandrie, Alexandre Polyhistor, Démotélès (?) et bien d'autres. Peu de temps après Plutarque, le péripatéticien Aristoklès de Messana consacrait encore au seul Sarapis un ouvrage spécial : Περὶ Σαράπιδος (Suidas *s. v.*).

En présence d'une tradition aussi longue et aussi abondante, on doit admettre que très fréquemment, au moins à partir du Ier siècle avant J.-C., les auteurs de compilation n'allaient plus prendre leurs extraits dans les écrivains mêmes qu'ils citaient. Ils répétaient indirectement une tradition dont le courant ancien allait s'amincissant de plus en plus et qu'ils enrichissaient de quelques éléments d'une valeur douteuse.

Cette observation générale sur la nature de l'information de Plutarque a son importance ici pour la critique du texte. Si Plutarque ne fait que liquider rapidement une série d'explications de Sarapis, qui lui sont déjà fournies de seconde main par telle ou telle compilation qui juxtaposait elle-même hâtivement les théories antérieures, il n'est pas étonnant que son résumé présente des difficultés particulières de texte, d'origine et d'interprétation.

---

# RECHERCHES

SUR LE

# TRAITÉ D'ISIS ET D'OSIRIS

# DE PLUTARQUE

---

## I

## Sarapis-Hadès et Dionysos-Osiris

Au début du chapitre XXVIII du *De Iside*, Plutarque raconte à la suite de quels événements Ptolémée Soter établit à Alexandrie le culte de Sarapis. Averti par un songe, le roi fait amener à Alexandrie une statue colossale qui était à Sinope. Les théologiens de la cour, « Timothée l'exégète et Manéthon le Sébennytain, reconnaissent au Cerbère et au serpent que c'est une statue de Pluton et persuadent à Ptolémée que le dieu qu'elle représente n'est autre que Sarapis. En effet, la statue amenée de Sinope ne s'appelait pas Sarapis, mais c'est après son arrivée à Alexandrie qu'elle reçut le nom égyptien de Pluton, c'est-à-dire Sarapis ».

A la fin du chapitre XXVII qui précède, Plutarque a déjà dit qu'Archémaque d'Eubée et Héraclide Pontique avaient identifié

le Sarapis égyptien avec le Pluton grec (¹). Les prétendus exégètes de Ptolémée ont donc fait simplement la même identification dans le sens égyptien.

La fin du chapitre XXVIII est consacrée à corroborer et à développer l'identification de Sarapis avec Pluton ou Hadès (²).

Καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος « Ἅιδης καὶ Διόνυσος οὗτος, ὅτε οὖν (³) μαίνονται καὶ ληραίνουσιν », εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν· οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι. Βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντα (⁴) τῆς προσηγορίας.

---

(¹) Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεύς, καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι. Archémaque, auteur de Μετωνυμίαι, écrivait au plus tard au IIIe siècle avant J.-C. Cf. SCHWARTZ dans PAULY-WISSOWA, *s. v.*

(²) Pour les chapitres XXVIII et XXIX, j'ai examiné à Paris les codd. 1671 et 1672, qui dérivent, comme on sait, du recueil de Planude (cf. MAX TREU, *Zur Geschichte der Ueberlieferung von Plutarchs Moralia,* I, pp. IX et suiv.), et à Venise le *Marcianus* 248 (daté de 1455, écrit par Ioannes Rhosus) qui provient de la même source. Au lieu de 248, l'édition de Parthey (p. XIII) donne inexactement à ce *Venetus* la côte 250, qui est celle d'un autre manuscrit des *Moralia* où l'on ne trouve pas le *De Iside*. Au *Corpus Planudeum* remonte encore l'*Ambrosianus* C 126 inf. (nº 859 du catalogue de Martini et Bassi; XIIIe-XIVe siècle). Comme je l'ai constaté à Milan, ce manuscrit ne donne nulle part pour nos chapitres un texte meilleur que les deux *Parisini*. Il en est de même de l'*Ambrosianus* H 113 sup. (nº 448 de Martini et Bassi; daté de 1481, écrit par Io. Rhosus) qui contient, à la suite de l'*Éthique à Nicomaque* d'ARISTOTE, et du *Banquet des Sept Sages* de PLUTARQUE, une copie particulièrement fautive du *De Iside*. J'avais espéré que le *Cod. Vindobonensis Philosoph. Gr.* 74 (cf. LAMBECIUS-KOLLAR, t. VII, pp. 258 et suiv.), qui présente les traités de Plutarque dans un ordre différent des *Parisini,* pourrait offrir des variantes intéressantes, et je me suis procuré, par l'obligeante intervention de M. le professeur A. Wilhelm, une photographie des chapitres XXVIII et XXIX. Ici encore, nous n'avons rien trouvé qui permette d'améliorer la tradition de Planude. Il serait donc sans profit d'énumérer les fautes diverses de tous ces manuscrits.

(³) οὗτος ὅτε οὖν : la leçon de Clément ὡυτὸς ... ὅτεῳ représente sûrement mieux le texte original; voir ci-dessous.

(⁴) La correction de Squire τυχόντι, généralement admise, n'est pas indispensable.

Διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς δὴ [1] τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν.

« Comme Héraclite dit « Hadès est le même que Dionysos, pour qui ils délirent et divaguent », ils (c'est-à-dire les partisans de l'identification Hadès-Sarapis) ramènent cela à leur opinion. Car ceux qui prétendent que le corps se nomme Hadès parce qu'en lui l'âme déraisonne et est ivre, font une piètre allégorie. Mieux vaut identifier Osiris à Dionysos, et à Osiris Sarapis, qui a obtenu ce nom quand il a changé de nature. C'est pourquoi Sarapis est commun à tous, comme les initiés le savent également d'Osiris. »

L'identification d'Osiris avec Dionysos se trouve déjà chez Hérodote (II, 42, 144) et était devenue classique. Partant de là, et invoquant une phrase d'Héraclite, les exégètes que suit Plutarque avaient donc raisonné comme il suit : Dionysos, c'est-à-dire Osiris, est le même qu'Hadès; or, Sarapis à son tour n'est qu'Osiris devenu dieu; il se confond donc lui aussi avec Hadès.

Le passage d'Héraclite est cité plus au long chez Clément d'Alexandrie, *Protrepticus* (I, 26, 6, Stählin; *Herac. Fragm.*, 127 Bywater; 15 Diels) :

« Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν [2] », φησὶν Ἡράκλειτος· « ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν », οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοσοῦτον ὅσον διὰ τὴν ἐπονείδιστον τῆς ἀσελγείας ἱεροφαντίαν.

Pour comprendre Plutarque, il faut bien, avec Wyttenbach, rétablir dans son texte, d'après Clément, ὡυτός, ὅτεῳ au lieu de οὗτος, ὅτε οὖν.

Quant à ληραίνουσιν, si l'on peut hésiter à le remplacer chez Plutarque par ληναΐζουσιν de Clément, comme l'a fait M. Bernardakis, il ne paraît pas douteux que ληναΐζουσιν soit la leçon origi-

---

(1) δὴ Bernardakis, δὲ manuscrits, καὶ Markland.

(2) εἴργασται Clément. La correction est de Schleiermacher.

nale, et il a été préféré à bon droit par les deux éminents éditeurs d'Héraclite, Bywater et Diels.

Dans le passage en question de l'obscur Éphésien, il me paraît certain que l'interprétation doit partir du jeu de mots sur les trois expressions αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα, Ἀΐδης. C'est là un procédé qui n'est pas rare chez Héraclite : voir par exemple fr. 20 (Diels) jeu de mots sur μόρους ; fr. 48 sur βίος et βιός ; fr. 114 ξὺν νόῳ et ξυνῷ.

Naturellement, lorsque l'expression de la pensée s'assujettit à de tels jeux de son, la phrase est impossible à traduire. « Si ce n'était pas en l'honneur de Dionysos qu'ils faisaient leur procession, et s'ils ne chantaient pas leur chant en l'honneur des αἰδοῖα (en l'honneur des parties *honteuses ;* je comprends αἰδοίοισιν comme un datif correspondant à Dionysos), les choses qu'ils font seraient ἀναιδέστατα (tout à fait *éhontées*) ; mais c'est le même qu'Aidès et Dionysos en l'honneur de qui ils délirent et ils divaguent [1]. » On voit comment, en jouant sur les sons, par l'intermédiaire de ἀναιδέστατα, on passe des αἰδοῖα à Ἀΐδης : en célébrant les αἰδοῖα, leur conduite est tout autre qu' ἀναιδές, puisque c'est à Ἀΐδης (= Dionysos) qu'ils s'adressent ainsi.

Si dans le premier membre Διονύσῳ et αἰδοίοισι se correspondent, il me paraît que les deux verbes qui viennent après ὅτεῳ doivent être choisis suivant le même parallélisme. Or, de même que μαίνονται convient au premier terme Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο, on va voir que le sens que l'on est amené à donner à ληναΐζουσιν le fait semblablement correspondre au second terme ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν.

Si l'on néglige Suidas où le mot est noté sans explication, le verbe ληναΐζω n'apparaît, à ma connaissance, en grec qu'une seconde fois, et cette fois encore dans le *Protrepticus* de Clément.

---

(1) Il me semble que l'interprétation de M. Diels (*Herakleitos von Ephesos*, 2e édit.) est assez différente : Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Fastnacht feiern !

Dans ce passage, tout au début du *Protrepticus* (τοὺς ληναΐζοντας ποιητάς, τέλεον ἤδη παροινοῦντας, etc., p. 4, 4 Stählin), l'emploi du mot semble bien être déjà une réminiscence du fragment d'Héraclite qui sera cité un peu plus loin par Clément. D'après une scolie très digne d'attention sur ce passage de Clément ([1]), le verbe ληναΐζω s'appliquait particulièrement au chant qui accompagnait l'ivresse des orgies bachiques, et il convient donc mieux au contexte que la variante ληραίνουσιν. Celle-ci paraît être une *lectio facilior*, bien que le verbe ληραίνω soit, lui aussi, rarement attesté ([2]).

Il est très remarquable que les interprètes dont Plutarque reproduit le raisonnement avaient dû écarter une explication du passage d'Héraclite (Οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι.) où nous retrouvons trace de celle que Clément a connue également (οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, p. 26, 9; cf. p. 4, 4 : ληναΐζοντας... παροινοῦντας...).

Une telle rencontre pourrait faire penser à une ancienne source commune où le passage d'Héraclite était accompagné d'un commentaire analogue. Il faut toutefois prendre garde que la rencontre est en elle-même assez naturelle, parce qu'il s'agit de l'explication qui, en somme, se dégage le plus facilement de la vraie pensée d'Héraclite. Pour celui-ci, la vie présente elle-même peut être appelée mort (fr. 21 Diels, avec la note; cf.

---

([1]) P. 297, 4, Stählin : ληναΐζοντας] ἀγροικικὴ ᾠδὴ ἐπὶ τῷ ληνῷ ᾀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιεῖχεν τὸν Διονύσου σπαραγμόν. πάνυ δὲ εὐφυῶς καὶ χάριτος ἐμπλέως τὸ « κιττῷ ἀναδήσαντες » τέθεικεν, ὁμοῦ μὲν τὸ ὅτι Διονύσῳ τὰ Λήναια ἀνάκειται ἐνδειξάμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ ὡς παροινίᾳ ταῦτα καὶ παροινοῦσιν ἀνθρώποις καὶ μεθύουσιν συγκεκρότηται. Et plus loin, p. 307, 19 : ληναΐζουσιν] βακχεύουσιν· Λῆναι γὰρ αἱ Βάκχαι (cf. Héraclite, fr. 14, Diels). De même Hesychius *s. v.* ληνεύουσι· βακχεύουσι. Cf. la variante ληναΐζουσιν]γρ. καὶ ληνεύουσιν P[2] dans Clém. *Prot.*, p. 26, 9. Sur les Lénées en Ionie, voir Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 275 et suiv.

([2]) Philon, *Legum allegor.*, II, 16, t. I, p. 102, 8 Cohn (à propos de l'ivresse de Noé); Tatien, *Or. ad. Graecos*, 33; Grég. de Naz., *Orat.*, IV, 113. Il est à noter que Platon, *Lysis*, p. 205 A, réunit les deux termes ληρεῖ τε καὶ μαίνεται.

fr. 62, 77); l'ivresse qui rend l'âme humide (ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ... ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων, fr. 117) est ce qui l'éloigne le plus de la nature de la vraie vie qui est le feu (fr. 118). De là à appliquer l'image d'ivresse à l'état de toute âme attachée au corps, il n'y a qu'une extension de l'idée héraclitique qui a été déjà faite par Platon, *Phédon*, 79 C : (ἡ ψυχὴ) ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη.

Cette conception voisine avec la théorie bien connue, d'origine orphique et pythagoricienne, que le corps est le tombeau de l'âme où celle-ci expie ses fautes : Platon, *Gorgias*, 493 A, *Cratyle*, 400 C. Citons seulement le fragment de Philolaos 14 (Diels, *Vorsokratiker*, I, 245, 2e éd.) : μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. En réunissant les deux conceptions, nous avons tous les éléments qui ont servi à former l'explication allégorique rapportée ici par Plutarque.

La fin de notre chapitre XXVIII s'éclaire parfaitement si on la rapproche de la fin du chapitre qui précède. Là, il a été dit qu'Isis et Osiris, de bons démons qu'ils étaient, ont passé au rang de dieux (εἰς θεοὺς μεταβαλόντες), de même qu'Héraclès et Dionysos : ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένας τιμὰς ἔχουσι, πανταχοῦ μέν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν δυνάμενοι μέγιστον. C'est en ce sens qu'il faut entendre que Sarapis est commun à tous, πᾶσι κοινός. La même explication, à propos d'Osiris, est encore répétée au début du chapitre LXI (375 E).

## II

## L'interprétation des Phrygia Grammata

Le chapitre XXIX va nous présenter successivement non moins de six explications de Sarapis. La première est empruntée aux « Écrits phrygiens » :

Οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται χαροπῶς τοὺς μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ (θυγατρός, corr. *Venetus*) (¹), Ἰσαιακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών.

Le texte est corrompu, et les chances de le rétablir avec sûreté sont d'autant moindres que l'altération porte en partie sur des noms propres.

Tout d'abord, il semble certain, chacune des cinq autres sections du chapitre étant consacrée à une explication de Sarapis, que toute correction qui ne fait pas intervenir ici également le nom de Sarapis ne peut pas résoudre la difficulté.

C'est le cas, par exemple, pour la correction d'Emperius que M. Bernardakis a admise dans son texte et que l'on en vient quelquefois maintenant à citer (²) comme la vraie version de Plutarque : ...ἐν οἷς λέγεται Χάροπος μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ Ἶσις, Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών. Il faudrait alors à tout le moins supposer la chute d'un membre où il était question de Sarapis, et s'engager ainsi dans un second remaniement arbitraire.

Autrement ingénieuses et dignes de mention sont les correc-

(¹) Dans le *Venetus* 248, τρός est écrit dans l'interligne au-dessus de τηρ, probablement par une seconde main; la valeur traditionnelle de la leçon est donc douteuse.

(²) Par exemple, Reitzenstein (*Poimandres*, p. 164, et *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, p. 94) qui se fonde sur ce texte plus que suspect pour faire descendre Isis d'Héraklès. De même Pauly-Wissowa, *s. v.* Charops 4 b.

tions proposées par les savants éminents qui restent des maîtres en la critique de Plutarque, Reiske et Wyttenbach :

λέγεται Σάραπις μὲν τῆς τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγατρὸς Ἰσαίας, Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφῶν Reiske.

λέγεται αὐτὸς μὲν (*scil.* Osiris) Σαραποῦς τῆς Ἡρακλέους γενέσθαι θυγατρός, Ἰσαιακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφῶν Wyttenbach ([1]).

A la rigueur, on pourrait se passer d'exprimer ὁ Σάραπις comme sujet de λέγεται, car il se supplée facilement, étant le sujet de la phrase précédente. Néanmoins dans cette dernière phrase, le nom de Sarapis est suivi de celui d'Osiris et il en résulte une certaine amphibologie à laquelle Wyttenbach, dans sa correction, s'est laissé prendre en faisant d'Osiris le sujet de λέγεται. De plus, pour la symétrie de la phrase, on s'attend à voir exprimer un premier sujet qui doit balancer, à la fin du premier membre, celui qui termine le second : ὁ Τυφών. Dès lors, rétablissant ὁ Σάραπις et se tenant le plus près possible du texte transmis, on pourrait lire :

ἐν οἷς λέγεται Χαροποῦς τῆς μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγατρὸς < ὁ Σάραπ > ις, Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών.

Je dois dire qu'il m'est impossible de traiter sérieusement la leçon Ἰσαιακοῦ et qu'elle m'apparaît invinciblement comme la bévue d'un scribe chrétien.

Il faudrait peut-être supposer un archétype ancien en onciales où l'un des deux groupes identiques OC qui se suivent aurait été sauté, ΘΥΓΑΤΡΟCΟCΑΡΑΠΙCΑΙΑΚΟΥ devenant ΘΥΓΑΤΡΟCΑΡΑΠΙCΑΙΑΚΟΥ. Le scribe, hanté par un nom biblique, aurait rattaché IC au groupe ΑΙΑΚΟΥ et laissé tomber le groupe de lettres ΑΡΑΠ devenu inintelligible. Ceci n'est d'ailleurs qu'une des façons, entre plusieurs autres, de s'expliquer une faute qui a sans doute une très longue histoire. En tout cas θυγάτηρ apparaît visiblement comme une correction malheureuse et postérieure.

---

([1]) Voir dans l'édition de Parthey d'autres corrections de Semler et de Parthey lui-même que je crois inutile de mentionner.

Je ne sache pas qu'il soit parlé ailleurs d'une filiation entre Éaque et Héraklès. Mais en faveur de l'attribution à Héraklès d'une fille nommée Χαροπώ (1), nous avons du moins un indice chez Pausanias, IX, 34, 4 : Ἀνωτέρω δέ (il s'agit du mont Laphystion, en Béotie) ἐστιν Ἡρακλῆς Χάροψ ἐπίκλησιν· ἐνταῦθα δὲ οἱ Βοιωτοὶ λέγουσιν ἀναβῆναι τὸν Ἡρακλέα ἄγοντα τοῦ Ἅιδου τὸν κύνα.

C'est ici le moment de rappeler une remarque profonde d'Otfried Müller (2) : « Héraklès sortant des enfers aurait été appelé par les Béotiens Charops, le joyeux ». Pour les Φρύγια γράμματα, Sarapis, le dieu bienfaisant, descendrait donc de la fille engendrée par Héraklès rendu à la lumière. La fille, comme l'enfant l'est fréquemment, aurait été nommée d'après une qualité caractéristique du père (3). Typhon, le dieu malfaisant des ténèbres, serait issu d'un fils d'Héraklès, Éaque, qui vit dans l'obscurité infernale.

Jusqu'ici nous ne voyons pas encore manifestement, dans cette première explication, une étymologie de Sarapis, comme il y en aura une dans chacune des cinq explications qui vont suivre et comme il paraît être de méthode régulière dans tout ce chapitre. C'est que Plutarque résume ici très négligemment

---

(1) C'est uniquement la lectio un peu difficilior qui me fait préférer la forme Χαροποῦς à Χαρόπης qui serait plus usuelle; cf. Μέροψ, Μερόπη, Καλλιόπη, etc. Le suffixe ώ, en général diminutif et hypocoristique (cf. Ζευξώ, Ζευξίππη, etc.), aurait donné plutôt régulièrement Χαρώ (cf. Φαῖνοψ, Φαινώ). Mais on voit que dans cette forme la relation avec l'épithète d'Héraclès Χάροψ ne serait plus apparente; ώ aurait donc fonctionné ici simplement comme suffixe de nom propre féminin. Cf. Ἐρατώ en regard de ἐράτη.

(2) *Dorier*, 2e éd., I, p. 423.

(3) Entre autres exemples analogues, citons Astyanax Z 403 (cf. Platon, *Cratyle*, 392 C), Eurysakès, fils d'Ajax, Télémachos (parce qu'Ulysse combat au loin), Mégapenthès (à cause de la douleur de Ménélas pour la perte d'Hélène), Gorgophone, fille de Perseus (à cause de l'exploit de son père, Pausanias, II, 21, 7), Alkyone (à cause de la douleur de sa mère Marpessa, I, 562); voir quelques autres exemples dans un article récent de R. Hildebrandt, *Philologus*, LXX (1911), pp. 73 et suiv.

(οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν) ; s'il avait accordé un peu plus d'attention à l'opinion qu'il transmet, il aurait vu que pour le fond elle dérive sans doute d'une étymologie égyptienne qu'il signalera lui-même un peu plus loin : ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα « σαίρει » καλοῦσιν.

Il y avait donc une étymologie qui dérivait le nom de Sarapis du mot égyptien *sairei*, lequel signifie χαρμοσύνη, *joie*. On voit que la généalogie attribuée à Sarapis dans notre passage dérive précisément de l'épithète *Charops, joyeux*, et ne fait que traduire en grec l'idée qui est dans l'étymologie égyptienne ([1]). Ce rapprochement achève de mettre hors de doute la nécessité de donner Sarapis comme sujet à la phrase extraite des « Écrits phrygiens ».

Pour ce qui est des *Phrygia grammata* que nous voyons citer ici, la question n'a pas encore fait l'objet d'une étude spéciale. Il faut placer l'invention de l'existence d'écrits de ce genre au moins au second siècle avant Jésus-Christ. Je dis l'invention de l'existence, et non la composition comme œuvre à part, car il est certain, par exemple, que lorsqu'un Denys Skytobrachion (IIe siècle av. J.-C.) prétend utiliser, chez Diodore, III, 67, 5, pour son roman mythographique un antique ouvrage phrygien, il en invente à la fois l'existence, le titre et l'auteur. Faut-il entendre comme des Φρύγια γράμματα du même genre les *Phrygiae litterae* que mentionne Cicéron ([2]), évidemment de seconde main, à propos d'un Hercule *Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse?* La question est obscure. En tout cas, Lysimaque d'Alexandrie, qui est sans doute plus

---

([1]) Il y a peut-être lieu de mentionner ici le passage de PORPHYRE, *De philosophia ex oraculis haurienda*, ed. G. WOLFF, p. 131 (cité par EUSÈBE, *Praep. Evang.*, V, 13, p. 201 B), où il est dit de Sarapis : βόστρυχον ἐκ κεφαλῆς νεάτης χαροποῖσι μετώποις | ἀμφὶς ἰαινόμενον.

([2]) *De nat. deor.*, III, 42. Cf. AMPELIUS, *Lib. mem.*, 9; LYDUS, *De mensibus*, IV, 46 et MICHAELIS, *De origine indicis deorum cognominum* (Diss. Berlin, 1898), p. 76.

ancien ([1]) que Cicéron, cite ὁ τοὺς Φρυγίους λόγους γράψας, à propos précisément, comme chez Plutarque, d'une généalogie, celle d'Achille, qui différait de la tradition ordinaire ([2]).

Tout en ne partageant pas tout à fait le scepticisme de M. Isidore Lévy ([3]) à l'égard du rôle religieux d'un Eumolpide Timothée à Alexandrie au temps de l'un des Ptolémées, je crois qu'il faut en tout cas renoncer à l'hypothèse qui voudrait voir en lui également l'auteur de Φρύγια γράμματα ([4]).

En effet, chez Plutarque, chapitre XXVIII, l'Eumolpide Timothée identifie Sarapis à Pluton ou Hadès (= Dionysos-Osiris). Il ne peut donc être l'auteur de l'écrit dit phrygien où l'on donnait de Sarapis l'explication en tout cas différente que nous venons d'examiner.

Au surplus, il est dans les nécessités mêmes du genre que des écrits supposés, comme les *Phrygia grammata*, soient pseudépigraphiques ([5]). On vient de voir que chez Cicéron on attribuait peut-être une œuvre de ce genre à un Hercule égyptien. Dans le passage de Diodore (III, 67, 4-5) signalé plus

---

([1]) Cf. Susemihl, *Geschichte der gr. Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, pp. 479 et suiv.

([2]) Scol. Apollon. Rh., *Arg.*, I, 558; dans Müller, *FHG*, III, p. 338, fr. 11.

([3]) *Revue de l'Histoire des Religions*, LXI (1910), p. 195.

([4]) C'est, semble-t-il, une phrase, trop largement interprétée, de M. Franz Cumont qui a donné lieu au renouvellement de cette hypothèse (elle était déjà dans Müller, *FHG*, II, p. 614) : « L'Eumolpide Timothée... s'instruisit aussi des antiques mythes phrygiens » (*Les religions orientales dans le paganisme romain*; 2e éd., p. 77). Partant de là, M. J. Toutain écrit à propos du récit phrygien du mythe de Cybèle, transmis par Arnobe, *Adversus nationes*, V, 5-7 : « Arnobe l'a emprunté à un spécialiste nommé Timothée, qui paraît être, selon l'hypothèse fort vraisemblable de M. Franz Cumont, l'Eumolpide Timothée, appelé en Égypte par Ptolémée I... etc. » *Revue de l'Histoire des Religions*, LX (1909), p. 299. Même combinaison chez P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 129, 2e éd.

([5]) Cf. pour l'Égypte les ouvrages attribués au vieux roi Néchepso et à son prêtre Pétosiris, à Hermès et à Asklépios; pour la Perse, Zoroastre; pour la Phénicie, Sanchuniathon; pour la guerre de Troie, les romans de Diktys le grec et de Darès le phrygien, etc.

haut comme emprunté à Denys Skytobrachion [1], il est d'abord parlé de Linus comme ayant écrit d'antiques ouvrages en caractères pélasgiques, ensuite d'Orphée; après les noms de ces auteurs mythiques, on lit : πρὸς δὲ τούτοις Θυμοίτην τὸν Θυμοίτου τοῦ Λαομέδοντος κατὰ τὴν ἡλικίαν γεγονότα τὴν Ὀρφέως ...... συντάξασθαι τὴν Φρυγίαν ὀνομαζομένην ποίησιν, ἀρχαϊκῶς [2] τῇ τε διαλέκτῳ καὶ τοῖς γράμμασι χρησάμενον. Ici donc on inventait une version phrygienne que l'on attribuait à Thymoitès, petit-fils du phrygien Laomédon, dont le peuple passait fréquemment, comme on sait, pour être le plus ancien de la terre.

Vient maintenant le passage d'Arnobe (*Adv. nationes*, V, 5-7) sur la légende de la déesse phrygienne : Apud Timotheum, non ignobilem theologorum unum nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.

Pas plus que le passage de Diodore ne garantit l'existence de la poésie phrygienne d'un Thymoitès, le texte d'Arnobe ne prouve rien au sujet de la réalité des écrits du Timothée le *theologus* et des *alii aeque docti*. Il est possible qu'un faussaire d'époque tardive se soit paré lui-même [3], ou plutôt ait paré sa source du nom et du titre de l'exégète Éleusinien. Mais il est tout à fait invraisemblable que même ce pseudo-Timothée ait fourni, comme le suggère M. Lévy, l'extrait de Plutarque sur Sarapis qui est précisément en contradiction avec l'interprétation donnée par le Timothée, historique ou légendaire, pour lequel le faussaire voulait se faire passer.

---

(1) Cf. Schwartz dans Pauly-Wissowa, *s. v.* Diodoros, V, col. 673.

(2) Dindorf et Vogel corrigent en ἀρχαϊκοῖς.

(3) C'est l'opinion d'Isidore Lévy, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXI (1910), p. 196.

## III

### Sarapis = σαίρειν τὸ πᾶν

οὐδὲ Φιλάρχου (1) μὴ καταφρονεῖν γράφοντος ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἤγαγε δύο βοῦς, ὧν ἦν τῷ μὲν Ἆπις ὄνομα τῷ δ' Ὄσιρις, Σάραπις δ' ὄνομα τοῦ τὸ πᾶν κοσμοῦντός ἐστι παρὰ τὸ σαίρειν, ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν. Ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φιλάρχου, ...

« Et on ne peut non plus que dédaigner Phylarque écrivant que, le premier, Dionysos amena en Égypte de l'Inde deux bœufs dont l'un avait nom Apis et l'autre Osiris, et que Sarapis est le nom de celui qui ordonne l'univers, d'après le verbe σαίρειν qui, suivant quelques-uns, a le sens d'embellir d'ordonner. Absurde est cette explication de Phylarque... »

Phylarque, contemporain d'Aratus (fin du IIIe siècle), avait écrit des Ἱστορίαι que Plutarque a lues et cite fréquemment. A coup sûr, notre extrait pourrait appartenir à ces Histoires qui, d'après les nombreux fragments conservés, renfermaient des digressions et des anecdotes extraordinaires de toute sorte (par exemple sur l'Inde, fr. 36 et 37; sur l'Égypte, fr. 26 et 40; Müller, *FHG*, I, pp. 334 et suiv.). Mais il avait écrit d'autres ouvrages aussi, notamment une Ἐπιτομὴ μυθική et des Ἄγραφα, sans doute également de contenu mythographique (2). Il nous suffit de constater que Plutarque paraît bien citer ici d'après un résumé de seconde main, comme le montre le caractère imprécis et incomplet de l'extrait. Il ne devait d'ailleurs avoir aucun goût de rechercher et de présenter à ses lecteurs les

(1) Aucun des manuscrits que j'ai collationnés n'écrit φυλάρχου.

(2) Cf. Susemihl. *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, p. 631, n. 555.

détails d'une opinion dont le caractère rationaliste était bien fait pour lui être antipathique.

D'après le fr. 40[a] où il parle de Philadelphe avec beaucoup de liberté, on a supposé très vraisemblablement que Phylarque n'a pas écrit à Alexandrie ni sous l'influence de la cour égyptienne. On le voit de même ici, semble-t-il, traiter sans respect les dieux et l'antiquité vénérable de l'Égypte en plaçant Apis et Osiris parmi le butin rapporté de l'Inde par Dionysos. De plus, on dirait que l'étymologie de Sarapis, tirée du grec σαίρειν τὸ πᾶν, est inventée précisément pour être opposée à l'étymologie égyptienne *sairei* que nous avons signalée plus haut et dont nous aurons l'occasion de montrer l'antiquité.

Comment d'ailleurs Phylarque passait-il de la mention d'Osiris et Apis, qui fait penser pour Sarapis à l'analyse bien connue Osiris + Apis, à Sarapis lui-même et à l'étymologie toute différente σαίρειν τὸ πᾶν, c'est ce que l'état du texte, que Plutarque lui-même trouvait déjà absurde, ne donne guère moyen de conjecturer. Le plus probable est que Phylarque prétendait que Sarapis n'avait rien de commun avec Osiris et Apis.

---

## IV

### Sarapis = σορὸς Ἄπιδος

Ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φιλάρχου, πολλῷ δ' ἀτοπώτερα < τὰ > [1] τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν Ἄπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς τινας ἐν Μέμφει πύλας λήθης καὶ κωκυτοῦ προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι, βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας· διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι.

Il y a dans cette phrase trois propositions. Quant au sens littéral, les deux premières, *A*) οὐκ εἶναι... ὀνομάζεσθαι, *B*) καὶ χαλκᾶς... ψοφούσας, n'offrent pas de difficulté et l'on peut mettre des noms sur les détails qu'elles nous transmettent.

Le sens du troisième membre, *C*) διὸ... ἐπιλαμβάνεσθαι, et sa liaison avec ce qui précède n'ont pas encore été expliqués d'une façon satisfaisante et devront nous arrêter assez longuement.

*A*) « Beaucoup plus absurde est l'explication de ceux qui disent que Sarapis n'est pas un dieu, mais que c'est le cercueil d'Apis que l'on nomme ainsi. »

Le plus ancien garant qui nous soit cité pour cette étymologie σορὸς Ἄπιδος est Nymphodore chez Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 21, 106, 6 (p. 68, 23, Stählin) :

Νυμφόδωρος δὲ ὁ Ἀμφιπολίτης ἐν τρίτῳ Νομίμων Ἀσίας τὸν Ἆπιν τὸν ταῦρον τελευτήσαντα καὶ ταριχευθέντα εἰς σορὸν ἀποτεθεῖσθαι ἐν τῷ ναῷ τοῦ τιμωμένου δαίμονος, κἀντεῦθεν Σορόαπιν κληθῆναι καὶ Σάραπιν συνηθείᾳ τινὶ τῶν ἐγχωρίων ὕστερον.

Ce Nymphodore, auteur de *Nomima barbarica*, n'est appelé Ἀμφιπολίτης que dans ce seul passage de Clément; il est très vraisemblablement le même que le paradoxographe qu'Athénée

---

(1) τὰ suppl. Squire.

appelle Nymphodore de Syracuse et qui avait écrit un ouvrage Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων et un Περίπλους (1).

On le place généralement à l'époque de Philadelphe, et même il a dû écrire avant 260 si l'on admet avec le scoliaste d'Apollonius de Rhodes que celui-ci l'a utilisé pour des détails ethnographiques de ses Argonautiques : Scol. Apoll. Rhod., III, 202 = fr. 17... ὥς φησι Νυμφόδωρος ᾧ ἠκολούθησε (*scil.* Ἀπολλώνιος)... Cf. le même scoliaste, II, 1010 = fr. 15.

Nymphodore ne paraît pas s'être fait scrupule de reproduire ses devanciers. Par exemple, le fragment 21 (Scol. Sophoc., *Œd. Col.*, 337), sur les mœurs des Égyptiens, est emprunté à Hérodote, avec une seule et curieuse addition dont voici le sens : Sésostris a imposé aux hommes les travaux des femmes et aux femmes les travaux des hommes, par politique, pour efféminer les hommes et les empêcher de revendiquer l'égalité et de renverser son autorité.

Cette interprétation rationaliste des institutions s'inspire exactement de l'esprit qui poussait Hécatée d'Abdère à inventer également des explications politiques, par exemple Diodore, I, 89, 5 (= Plutarque, *De Iside*, ch. LXXII, p. 380) (2) : les rois d'Égypte, pour empêcher leur peuple de s'unir contre eux, ont

---

(1) Les fragments empruntés aux *Nomima* et aux deux autres œuvres sont écrits dans le même esprit. Il y a même quelque chose de caractéristique dans la rencontre d'expressions comme ἐν τῷ ναῷ τοῦ τιμωμένου δαίμονος chez Clément et Ἀδρανοῦ νεὼς ἐπιχωρίου δαίμονος chez Élien, *N. A.*, XI, 20 (Nymphodore, fr. 3 ; Müller, *FHG*, II, p. 376). On sait combien souvent les anciens sont désignés, tantôt par leur lieu de naissance, tantôt par leur résidence.

(2) Pour l'attribution à Hécatée, cf. Ed. Schwartz dans Pauly-Wissowa, V, col. 671, *s. v.* Diodoros. Il faut rapprocher de ce passage d'Hécatée le récit d'un auteur juif (Artapanos) qui attribue l'honneur de ce stratagème politique à Moïse, conseiller du roi Chenephrès : ἔτι δὲ τὴν πόλιν εἰς λς′ νομοὺς διελεῖν καὶ ἑκάστῳ τῶν νομῶν ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν· εἶναι δὲ καὶ αἰλούρους καὶ κύνας καὶ ἴβεις... ταῦτα δὲ πάντα ποιῆσαι χάριν τοῦ τὴν μοναρχίαν βεβαίαν τῷ Χενεφρῇ διαφυλάξαι. Eusèbe, *Praep. Evang.*, IX, 27, p. 432 B ; Müller, *FHG*, III, p. 221.

introduit des cultes d'animaux différents selon les régions, ce qui a engendré entre leurs sujets d'interminables querelles ([1]).

Que Nymphodore soit ou non son premier auteur, l'étymologie σορὸς Ἄπιδος émane donc du même rationalisme superficiel qui caractérisait l'œuvre d'Hécatée.

En lisant chez Clément les phrases qui précèdent le texte transcrit ci-dessus, on voit que l'explication était mise en rapport par divers auteurs avec une identification évhémérique de l'Apis égyptien et d'un Apis grec mythique qui avait régné sur le Péloponèse. Cette identification se rattache à un ordre de questions que nous étudierons dans leur ensemble au chapitre XIII.

Plutarque se contente de déclarer l'étymologie absurde, et la brève mention qu'il en fait ne nous permet d'entrevoir aucune allusion au récit qui expliquait la divinisation d'un roi grec Apis à Memphis. Mais il ne faudrait pas conclure de là que Plutarque ignore ce récit; il n'a sans doute pas voulu s'y arrêter à cause de son antipathie déclarée pour la tendance de l'impie Évhémère (*De Iside*, XXIII). Comme nous le verrons plus loin, l'étymologie rationaliste σορὸς Ἄπιδος était déjà bien connue de Varron, d'après qui saint Augustin s'est donné le plaisir de la reproduire ([2]). Elle a été répétée d'après Clément par Eusèbe, et Rufin la rappelle encore, à la fin du chapitre même où il raconte la destruction du temple du grand dieu égyptien ([3]).

---

([1]) Ailleurs Nymphodore paraît voisiner de près avec Éphore. Comparez fr. 15 et 16 avec Éphore, fr. 82, 81, Müller; cf. Hécatée de Milet, fr. 193.

([2]) *Cité de Dieu*, XVIII, 5.

([3]) Eusèbe, *Praep. Evang.*, X, 12, p. 499 C; Rufin, *Hist. Eccl.*, XI, 23.

## V

## Le tombeau d'Apis

*B*) « et qu'à Memphis des portes d'airain, appelées d'oubli et de lamentation, lors de l'enterrement d'Apis, s'ouvrent, en rendant un bruit grave et dur. »

Il y a longtemps que l'on a reconnu le parallélisme qui existe entre cette phrase et un passage de Diodore, I, 96, 9 : Εἶναι δὲ λέγουσι πλησίον τῶν τόπων τούτων καὶ σκοτίας Ἑκάτης ἱερὸν καὶ πύλας κωκυτοῦ καὶ λήθης διειλημμένας χαλκοῖς ὀχεῦσιν.

Ce passage de Diodore appartient à une section (I, 96-98, 9; cf. I, 69) que M. Ed. Schwartz, par d'excellentes raisons, fait remonter à Hécatée d'Abdère (¹). La tendance de toute cette section de Diodore est très claire :

C'est à l'Égypte que les sages de la Grèce doivent leur science. En particulier, c'est à elle qu'Orphée a emprunté la plupart des cérémonies des mystères et sa mythologie de l'enfer (I, 96, 4). Homère s'inspire des enseignements d'Orphée pour sa description de l'Hadès (ω, v. 1-14). Par exemple, Hermès Kyllénios (v. 1) est l'Hermès psychopompe des Égyptiens qui remet le corps d'Apis à celui qui a la tête de Cerbère (Hermanubis; Diod., I, 96, 6).

Okeanos (ω 11) signifie le Nil en langue égyptienne; les Ἠελίοιο πύλαι (ω 12) désignent la ville d'Héliopolis; la prairie

---

(¹) Pauly-Wissowa, *s. v.* Diodoros, col. 671. Cf. également l'article de Schwartz, *Hekataeos von Teos* dans *Rheinisches Museum*, XL (1885), pp. 223 et suiv. — La théorie qui attribue aux Égyptiens le mérite d'avoir enseigné aux Grecs leur théologie est antérieure à Hécatée d'Abdère et se trouve déjà chez Hérodote, II, 49 et suiv.

(λειμών, ω 13), séjour des âmes, se retrouve près de Memphis (Diod., I, 96, 7) [1].

La suite (Diod. I, 96-8 à 97, 3) signale l'existence en Égypte des traits les plus caractéristiques de l'enfer des Orphiques :

1. Le passage du fleuve en barque, l'obole payée à un nocher qui s'appelle en égyptien « charon » (cf. Kinkel, *Ep. fragm.*, I, p. 215; Aristophane, *Grenouilles*, 183) et le lac de l'Achéron (cf. Euripide, *Alceste*, 443).

2. Le temple d' Ἑκάτη σκοτία (cf. νυχίαν Ἑκάτην, Lucien, *Ménippe ou Nekyomanteia*, 469) ; il s'agit sans doute d'un temple souterrain d'Hécate (cf. Johannes Malalas, *Chronographia*, XII, p. 307, l. 17, éd. Bonn).

3. Les portes d'airain de lamentation et d'oubli ; les portes métalliques de l'Hadès sont bien connues depuis Homère, Θ 15 ; Hésiode, *Theogon.*, 732 : πύλας δ' ἐπέθηκε Ποσειδῶν χαλκείας ; plus souvent χάλκεος οὐδός, Θ 15, Hésiode, *Theogon.*, 811 (cf. Scol. Soph. *Œd. Col.*, 58 = *Apollod. fragm.*, 33 dans Müller, *FHG*, I, p. 434). La nouveauté de la source de Diodore paraît être d'appliquer à ces portes les noms infernaux bien connus de Λήθη et de Κωκυτός (cf. Λήθης πεδίον, Aristoph., *Gren.*, 186; Platon, *Rép.*, 10, 621 A ; Κωκυτοῦ ... κύνες, Aristoph., *ibid.*, 472).

---

[1] On n'a pas encore signalé, à ma connaissance, que justement le même passage d'HOMÈRE (ω 1-14) se trouve cité et commenté, également pour montrer la dépendance religieuse des Grecs vis-à-vis des Égyptiens, dans le texte relatif aux Naasséniens chez HIPPOLYTE, *Refut. omn. haer.* V, pp. 144 et suiv. Schneidewin ; voir la reconstitution de REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 88 et suiv. M. REITZENSTEIN (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, pp. 95-96) suppose, avec raison je pense, pour ce texte des Naasséniens une source égypto-grecque à tendance stoïcienne. En ce cas, cette source aurait utilisé le même auteur que Diodore, et il n'y aurait pas lieu d'ajouter comme argument que « la source stoïcienne se trahit fortement par l'utilisation d'Homère ». Il est également curieux de constater que l'explication étudiée plus haut (Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα, p. 13) a aussi son pendant dans le texte des Naasséniens à propos des doctrines phrygiennes : λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες <τὸν> αὐτὸν τοῦτον καὶ νέκυν, οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι (REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 93).

4. Pareillement, Diodore appelle portes de vérité (ὑπάρχειν δὲ καὶ ἄλλας πύλας ἀληθείας) ce que les autres réminiscences orphiques appellent ordinairement πεδίον ἀληθείας (Platon, *Phèdre*, 248 B; *Axiochus*, 371 B; Plutarque, *De defectu orac.*, 22, 422 B).

5. La mention de la présence, dans les mêmes lieux, d'une statue de la Δίκη (εἴδωλον ἀκέφαλον ἑστάναι Δίκης) confirme ce que M. Diels a très bien vu de l'importance de la Δίκη dans la mystique orphique [1].

6. Dans la ville d'Akanthos, non loin de Memphis, on retrouve la fameuse jarre trouée (πίθος τετρημένος) qui sert chez les Grecs au supplice infernal des non-initiés (Platon, *Gorgias*, 493 B; Pausanias, X, 31, 9 et 11), et dans une fête on représente le mythe d'Oknos qui, dans l'enfer des Grecs, tresse interminablement une corde sans cesse détruite (cf. Pausanias, X, 29, 2; Kratinos, fr. 348 Kock; Plutarque, *De tranqu. an.*, 14, p. 473 C, etc.).

7. Finalement si, comme il est vraisemblable, Hécatée, signalant des portes roulant sur des gonds d'airain (Diod., I, 96, 9), avait insisté sur leur bruit spécial (le détail manque chez Diodore), son intention avait dû être d'y retrouver quelque analogie orphique, notamment avec l'ἠχεῖον d'Éleusis dont nous nous occuperons plus loin, p. 52.

En présence de la tendance manifeste de tout ce morceau de Diodore-Hécatée, il paraît évident que Plutarque n'a pas emprunté à un tel contexte le détail commun. Dans sa source, si le souvenir du texte primitif a fait conserver le nom de portes d'oubli et de lamentation, ce n'est cependant pas l'intention de signaler spécialement cette ressemblance avec les mythes grecs qui a fait reproduire le détail. Ce qui, chez Plutarque, est

---

[1] *Parmenides Lehrgedicht*, p. 11; sur l'Ἀλήθεια et la Δίκη voir aussi p. 15. Comparez le rôle de la Δίκη aux enfers chez Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 22, p. 564 F. Cf. Sophocle, *Antigone*, 451.

mis en relief, c'est le fait de portes de bronze (χαλκᾶς en tête au lieu de διειλημμένας χαλκοῖς ὀχεῦσιν Diodore), et surtout la particularité nouvelle du grondement spécial de ces portes lors de l'enterrement d'Apis (βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας).

La qualité de son que les Grecs désignaient par le mot σκληρός nous est clairement définie par Aristote, *De aud.*, 802 B, 29 :

Σκληραὶ δ' εἰσὶ τῶν φωνῶν ὅσαι βιαίως πρὸς τὴν ἀκοὴν προσπίπτουσι· διὸ καὶ μάλιστα παρέχουσι τὸν τόνον. Τοιαῦται δ' εἰσὶν αἱ δυσκινητότεραι καὶ μετὰ πλείστης φερόμεναι βίας. Et un peu plus loin, 802 B, 39 : Πάντες γὰρ οἱ βίαιοι (*sc.* ψόφοι) γίγνονται σκληροί, καθάπερ καὶ τῶν κιβωτίων καὶ τῶν στροφέων, ὅταν ἀνοίγωνται βιαίως, καὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ σιδήρου [1].

On voit que ces dernières lignes semblent avoir été écrites exactement pour s'appliquer à notre passage : les bruits appelés σκληροί sont produits avec violence et le terme se dit en particulier des gonds des portes qui s'ouvrent avec force et de la sonorité du fer ou de l'airain.

C'était donc un bruit de cette sorte que faisaient entendre les portes de bronze de Memphis, lorsqu'elles pivotaient sur leurs gonds rouillés à l'occasion des funérailles d'Apis. Qu'un tel bruit frappât les esprits et fît penser à la voix du taureau divin que l'on enterrait, c'est là une conséquence qui devait en quelque sorte se produire nécessairement. Le grondement d'une lourde porte et le mugissement du taureau sont des impressions qui s'associent si facilement que les deux bruits sont déjà désignés par le même mot chez Homère : comparez Σ 580 ὁ δὲ μακρὰ μεμυκώς (d'un taureau), Φ 237 μεμυκὼς ἠΰτε ταῦρος avec Μ 460 μέγα δ' ἀμφὶ πύλαι μύκον, Ε 749 (= Θ 393) αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ; cf. également le passage très caractéristique φ 47 : θυρέων δ' ἀνέκοπτεν ὀχῆας | ἄντα τιτυσκομένη· τὰ δ' ἀνέβραχεν ἠΰτε ταῦρος | βοσκόμενος λειμῶνι.

---

(1) La suite continue à développer le même thème d'une façon intéressante. Cf. chez Plutarque, *Quaest. conviv.*, I, 7, p. 625 B; *Vie de Cicéron*, 3.

Quant à la signification religieuse spéciale que la version ici résumée par Plutarque devait attacher au bruit des portes de Memphis, la question relève d'une étude d'ensemble sur le son de l'airain que nous devons réserver pour le chapitre suivant.

Au début de toute la phrase, Plutarque a annoncé qu'il allait rapporter des opinions absurdes (ἀτοπώτερα au pluriel). Absurde peut paraître l'étymologie σορὸς Ἄπιδος. Mais le fait que des portes de bronze s'ouvrent en résonnant ne peut offrir en soi, ni pour Plutarque ni pour nous, rien de particulièrement absurde. Il est même vraisemblable que les gardiens des temples égyptiens montraient de telles portes aux voyageurs grecs (1).

Dès lors, il faut penser que la chose que Plutarque signale en second lieu comme absurde, ce n'est pas précisément le bruit des portes, mais que c'est la relation, établie par διό, entre ce bruit et l'opinion nouvelle que nous allons maintenant examiner dans le troisième membre de la phrase. C'est en vue de l'opinion exprimée dans ce troisième membre que la source de Plutarque a reproduit et amplifié le détail commun avec Hécatée.

---

(1) Il me souvient qu'à Rome, au Baptistère du Latran, un guide manœuvre ainsi une antique porte de bronze devant les visiteurs, en appelant l'attention sur le bruit qu'elle rend.

## VI

## Le son de l'airain

*C*) διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι.

Ce passage est resté une *crux* pour tous les interprètes. Squire considère tout le développement καὶ χαλκᾶς τινας jusque ἐπιλαμβάνεσθαι comme une glose de copiste. Xylander et, après lui, Reiske et Wyttenbach corrigent ἐπιλαμβάνεσθαι en ἐπιλανθάνεσθαι (1) et ils aboutissent ainsi dans leur traduction à l'idée étrange : scilicet quia quovis aereo opere resonante nos oblivio invadat.

Dans la traduction de Parthey « deshalb würden wir von jedem Klange eines ehernen Geräthes ergriffen », je ne puis voir qu'à la fois un contre-sens et un non-sens. Je ne connais pas d'autre interprétation.

Je maintiens à dessein cette dernière phrase telle que je l'avais d'abord écrite, car ce n'est qu'après avoir entièrement rédigé mon travail qu'il me vint le scrupule de consulter aussi la traduction d'Amyot. C'est sans doute sa qualité de monument littéraire de la langue française qui nous fait oublier le mérite philologique que possède l'œuvre de cet helléniste délicat. Or, voici ce que j'ai lu chez Amyot :

« ... et qu'il y a dedans la ville de Memphis des portes de bronze nommées d'oubliance et de deuil que lon ouvre quand lon inhume Apis, et qu'elles mènent un bruit bas et rude quand on les ouvre, et que *c'est pourquoy nous mettons la main sur*

(1) Fortasse ἐπιλανθάνεσθαι legendum, quasi dicat æris strepitu oblivionem eorum, quæ animum nostrum moestitia afficerent, conciliari. Xylander.

*tout vase de bronze et de cuyvre qui nous fait du bruit pour le faire cesser* ». Je souligne ces derniers mots qui donnent exactement la traduction que j'avais trouvée et que je vais mettre de nombreuses pages à justifier.

La traduction des Œuvres morales de Plutarque par Amyot a paru en 1572. Celle de Xylander date de 1570; et donc Amyot, qui a dû la connaître, a eu le mérite de ne pas se laisser égarer par elle comme l'ont fait ses successeurs. Un abbé français du XVIII^e^ siècle, Dominique Ricard, qui passa presque toute sa vie à traduire et à annoter Plutarque (*Œuvres morales*, 1783-1793) n'a rien su apprendre de son éminent devancier et il traduit : « de là vient que le son de tout corps d'airain nous étonne et nous saisit de peur ».

En lui-même, cependant, le sens du grec est clair et la phrase ne comporte qu'une seule interprétation : « C'est pourquoi tout objet d'airain qui est en train de résonner, nous le touchons, c'est-à-dire que nous en arrêtons le son en le touchant ».

Il est entendu que, dans toute cette étude, le mot « airain » sera simplement employé comme un équivalent pour le grec χαλκός dans ses divers sens et que, par conséquent, il pourra aussi désigner simplement le cuivre.

Le plus ancien emploi d'ἐπιλαμβάνεσθαι dans le sens de toucher un objet d'airain pour en arrêter le son se trouve chez Platon, *Protagoras*, 329 A : ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ καὶ ἀποτείνει ἐὰν μὴ ἐπιλάβηταί τις. Cf. *Cratyle*, 430 A : ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον μάτην αὑτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τις χαλκεῖον κινήσειε κρούσας.

La résonance prolongée de l'airain et l'arrêt de cette résonance à la suite d'un contact avait attiré l'attention des physiciens grecs et ils en discutaient la cause entre les écoles.

Dans ses *Quaestiones convivales*, VIII, 3, pp. 721 et suiv., Plutarque fait tour à tour exposer et réfuter à ce sujet la théorie d'Épicure. Suivant celle-ci, le vide est ce qui rend facile la transmission du son : Ὁρᾷς γὰρ ὅτι καὶ τῶν ἀγγείων τὰ κενὰ πληττόμενα μᾶλλον ὑπακούει πληγαῖς καὶ τὸν ἦχον ἀποτείνει μακράν,

πολλάκις δὲ καὶ κύκλῳ περιφερόμενον διαδίδωσι πολύ ([1]) · τὸ δ' ἀγγεῖον ([2]) ἐμπλησθὲν ἢ στερεοῦ σώματος ἢ τινος ὑγροῦ παντάπασι γίγνεται κωφὸν καὶ ἄναυδον, ὁδὸν οὐκ ἐχούσης οὐδὲ χώραν ᾗ δίεισι τῆς φωνῆς.

Parmi les corps, c'est l'airain qui offre le plus de vide et est le plus sonore; le son s'y propage dans le vide jusqu'à ce que, par un contact, on lui barre la marche : Αὐτῶν δὲ τῶν σωμάτων χρυσὸς μὲν καὶ λίθος ὑπὸ πληρότητος ἰσχνόφωνα καὶ δυσηχῆ καὶ ταχὺ κατασβέννυσι τοὺς φθόγγους ἐν αὐτοῖς · εὔφωνος δὲ καὶ λάλος ὁ χαλκός, ἢ πολύκενος καὶ ὄγκον ἐλαφρὸς καὶ λεπτός, ... ἄφθονον ἔχων τὸ τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἀναφοῦς μεμιγμένον οὐσίας, ἢ ταῖς τ' ἄλλαις κινήσεσιν εὐπορίαν δίδωσι τήν τε φωνὴν εὐμενῶς ὑπολαμβάνουσα παραπέμπει, μέχρι ἂν ἁψάμενός τις ὥσπερ ἐν ὁδῷ καταλάβῃ καὶ τυφλώσῃ τὸ κενόν· ἐνταῦθα δ' ἔστη καὶ ἀπεπαύσατο τοῦ πρόσω χωρεῖν διὰ τὴν ἀντίφραξιν. (721 B-D.)

On voit qu'à la fin de cette phrase, ἅπτεσθαι est employé tout à fait dans le même sens et pour le même effet que ἐπιλαμβάνεσθαι chez Platon et dans notre passage du *De Iside*.

Plutarque ne conteste pas l'observation des Épicuriens; il prétend seulement que c'est l'air, et non le vide, qui en donne l'explication : χαλκῷ δὲ κενοῦ μὲν οὐδὲν μέτεστιν, ὁμαλῷ δὲ πνεύματι καὶ λείῳ κεκραμένος εὔπληκτός ἐστι καὶ ἠχώδης. (721 B; cf. 722 C.)

Naturellement, les mêmes questions avaient déjà occupé Aristote. Par exemple, *De aud.*, 802 A, 37, il fait cette remarque curieuse : Quand on lime les plis et les franges des statues d'airain, il se produit un bruit considérable. Mais si l'on enroule un bandeau autour de la statue, le bruit cesse : ἂν δέ τις αὐτὰ ταινίᾳ διαδήσῃ, παύεσθαι συμβαίνει τὸν ἦχον.

Enfin, une troisième allusion à la sonorité de l'airain, que l'on arrête par un contact de la main (τῇ χειρὶ ... ἐπιλαμβανόμενος), se trouve chez Plutarque, *De usu carnium*, 995 EF : Οἱ κενοὶ πίθοι κρουσθέντες ἠχοῦσι, γενόμενοι δὲ πλήρεις οὐχ ὑπακούουσι ταῖς

---

([1]) πολύν Wyttenbach et Usener.

([2]) ἀγγεῖον est rejeté par Usener.

πληγαῖς · τῶν χαλκωμάτων τὰ λεπτὰ τοὺς ψόφους ἐν κύκλῳ διαδίδωσιν, ἄχρι οὗ ἐμφράξῃ καὶ τυφλώσῃ τις τῇ χειρὶ τῆς πληγῆς περιφερομένης ἐπιλαμβανόμενος.

Ces rapprochements éclairent le sens qu'il faut donner dans notre passage à ἐπιλαμβάνεσθαι et à χάλκωμα. Avec ce dernier mot, de même que Platon avec le mot χαλκεῖον, Plutarque pense sans doute à quelque récipient ou en général à quelque objet d'airain ou de cuivre d'usage commun : vase, urne, bassin, couvercle, clef, bouclier, clochette, etc. Le même sens général doit être donné à χαλκός dans le mot célèbre de Paul, *I Corinth.*, 13, 1 : γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον (1). Nous disons d'ailleurs, par une semblable synecdoque, un bronze, un cuivre pour tout objet de bronze ou de cuivre.

*
* *

Mais avec le sens ainsi obtenu pour notre passage pris en lui-même, on ne voit pas encore ce que l'idée vient faire dans le contexte ni comment elle a pu être mise par διὸ en relation avec ce qui précède.

Il faut ici tout d'abord indiquer un emploi fréquent de διὸ dans le genre d'explication mythique que donne le *De Iside*. Διὸ sert à introduire l'énoncé d'une croyance ou d'un usage, en les rattachant à un détail mythique considéré comme leur cause; c'est le mythe qui a existé en premier lieu et l'explication consiste à retrouver par lui le sens propre de la coutume existante.

Par exemple, Osiris est mort le dix-sept du mois, le jour où la lune est à son apogée : c'est pourquoi (διὸ) les Pythagoriciens appellent ce jour *antiphraxis* et, en général, abominent le nombre dix-sept (chap. XLII, p. 367 EF).

(1) Cf. R. Hildebrandt, *Zu bekannten Stellen*, Philologus, LXX (1911), pp. 64 et suiv., où sont cités de nombreux exemples pour cet emploi de χαλκός, entre autres Apoll. Rh., I, 1236 χαλκὸν... ἠχήεντα désignant une hydrie ou vase à eau.

Par exemple encore, la mer qui est Typhon fait disparaître le Nil qui n'est autre qu'Osiris : c'est pourquoi (διὸ) les prêtres abominent la mer, nomment le sel l'écume de Typhon et prohibent de placer du sel sur la table (chap. XXXII, p. 363 E) [1].

Isis, recherchant le corps mutilé d'Osiris, a parcouru les marais dans un canot de papyrus : c'est pourquoi (ici ὅθεν) les crocodiles ne font aucun mal à ceux qui naviguent dans des barques de papyrus (chap. XVIII).

D'après ces analogies, on est en droit de supposer que nous avons ici l'énoncé d'un usage, à savoir celui d'arrêter par contact la résonance des objets d'airain, usage que la source de Plutarque, d'une façon sans doute plus explicite que notre extrait, avait mis dans un rapport d'effet à cause avec le grondement des portes d'airain du tombeau d'Apis.

*
* *

Comme signification du son de l'airain dans les superstitions populaires, je ne vois guère signaler d'une façon précise que la vertu apotropaïque [2]. Les exemples que l'on cite à cet égard se rapportent surtout aux éclipses de lune [3]. Pendant la durée de celles-ci, c'était, semble-t-il, un usage universel de provoquer de toutes manières le plus de bruit possible, surtout en agitant des objets d'airain. Il faut être très défiant à l'égard des hypothèses sur le sens primitif de cette coutume qui doit remonter aux âges les plus anciens. Dans les textes où elle nous est signalée, les explications que l'on en donne ne peuvent rien nous apprendre sur son sens originel et elles témoignent simplement de l'état des croyances contemporaines.

---

(1) Cf. P. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος (Diss., 1907), p. 11.

(2) Rohde, *Psyche*, 1re éd., p. 248, n. 2. Pauly-Wissowa, *Aberglaube*, t. I, col. 51. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 68. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 897.

(3) Voir surtout Boll, s. v. *Finsternisse* dans Pauly-Wissowa, t. VI, col. 2331-2334.

Une mention du rite qui est simplement descriptive et sans mélange d'interprétation tendancieuse se trouve chez Plutarque (*Paul-Émile*, 17, p. 264 B) : ἡ σελήνη ... ἠφανίσθη. Τῶν δὲ Ῥωμαίων, ὥσπερ ἐστὶ νενομισμένον, χαλκοῦ τε πατάγοις ἀνακαλουμένων τὸ φῶς αὐτῆς καὶ πυρὰ πολλὰ δαλοῖς καὶ δᾳσὶν ἀνεχόντων πρὸς τὸν οὐρανόν ... ([1]). On rappelle donc la lumière de la lune par le bruit de l'airain et on lève des torches allumées vers le ciel. Si l'on interprète ces actes simplement et sans théorie préconçue, il n'y a peut-être là rien autre que cette conception primitive : guider par des sons très bruyants et par des torches lumineuses l'astre qui est pour un temps caché par les ténèbres. La comparaison de l'ensemble des textes montre qu'il ne s'agit pas ici d'une vertu spécifique de l'airain : ce qu'il faut, c'est produire le plus de bruit possible par des cris et par toute espèce d'instruments.

Une opinion, à laquelle Aristophane fait déjà allusion ([2]), attribuait aux incantations de sorcières, surtout thessaliennes, le pouvoir de faire descendre la lune sur la terre ([3]) ; c'est pourquoi, à l'époque romaine, nous voyons expliquer le bruit de l'airain comme un moyen de neutraliser leur action magique (Tibulle, I, 8, 21) :

> Cantus et e curru Lunam deducere tentat,
> Et faceret, si non aera repulsa sonent.

---

([1]) Description assez semblable — sans mention de torches — TACITE, *Ann.*, I, 28; allusion chez TITE-LIVE, XXVI, 5, 9. Apollodore aussi, semble-t-il, avait parlé du bruit de l'airain pendant les éclipses, fr. 36, MÜLLER *FHG*, t. I, p. 434 (*Scol. Théocr.* II, 36).

([2]) *Nuées*, 749 et suiv. Cf. SOPHRON dans KAIBEL, *Comic. graec. fragm.*, I, p. 154; HIPPOCRATE, Περὶ ἱρῆς νούσου 1 (VON WILAMOWITZ, *Gr. Lesebuch*, p. 272); PLATON, *Gorgias*, 513 A; SCOL. APOLL. RHOD., III, 533 ; MÉNANDRE chez PLINE, *Hist. Nat.*, XXX, 7. VIRGILE, *Égl.*, 8, 69. HORACE, *Épod.*, 5, 46. 17, 78. TIBULLE, I, 2, 45. PROPERCE, I, 1, 19. OVIDE, *Héroïd.*, VI, 85.

([3]) Le type par excellence de cette sorcière thessalienne avait même reçu un nom, celui d'Aglaoniké ou Aganiké, PLUTARQUE, *Conjug. praec.*, 48, *De defectu. or.*, 13, SCOL. APOLL. RHOD., IV, 59.

Le bruit de l'airain a donc un pouvoir qui triomphe des incantations magiques ; en général, il est présenté comme une aide qui est apportée à la lune dans sa détresse, et cela devient une sorte de lieu commun littéraire, ce qui explique le grand nombre de passages que l'on peut citer ici ; Ovide, *Métam.*, IV, 332 :

> ... sub candore rubenti
> Cum frustra resonant aera auxiliaria lunae.

Stace, *Thébaïde,* VI, 685 :

> Sic cadit, attonitis quoties avellitur astris,
> Solis opaca soror : procul auxiliantia gentes
> Aera crepant frustraque timent; at Thessala victrix
> Ridet anhelantes audito carmine bigas.

Autres passages : Stace, *ibid.*, I, 105 ; Juvénal, VI, 442 et suiv. ; Sénèque, *Médée,* 791 et suiv. ; *Phèdre,* 788 et suiv. ; Manilius, I, 227 ; Martial, XII, 57, 16 et suiv. ; Pline, *Hist. Nat.*, II, 54 ; Claudien, *De bello Gothico,* 233 et suiv. L'évêque Maxime de Turin (V[e] siècle) combattait encore cette superstition chez les chrétiens de son temps, *De def. lun.*, I et II, Migne, *PL*, LVII, 483.

Un rite évocatoire analogue nous est attesté pour l'île de Céos à l'époque du lever de l'étoile Sirius, *Scol. Apoll. Rh.*, II, 498 et 526 : κατ' ἐνιαυτὸν μεθ' ὅπλων ἐπιτηρεῖν τὴν ἐπιτολὴν τοῦ Κυνὸς καὶ θύειν αὐτῷ ; cf. Héraclide Pontique chez Cicéron, *De divin.*, I, 57, 130. En Égypte, l'étoile Sirius (Sothis) était dite ὑδραγωγός (*De Iside,* chap. XXXVIII) et consacrée à Isis (*ibid.*, XXXVIII, XXI, LXI).

*
* *

Il importe de ne pas négliger que ces interprétations du fait ne valent que pour l'époque de l'auteur et quelquefois pour un état d'esprit momentané de celui-ci.

Ainsi Plutarque, que nous avons vu tout à l'heure décrire

simplement la coutume, explique ailleurs (*De facie in orbe lunae*, chap. XXIX, p. 944) que pendant les éclipses, tandis que les âmes des bons sont dans la lune, les âmes des méchants gémissent et hurlent dans l'air obscur, et c'est pour les effrayer que les hommes font alors du vacarme : διὸ καὶ κροτεῖν ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι χαλκώματα καὶ ψόφον ποιεῖν καὶ πάταγον ἐπὶ τὰς ψυχάς. Le vieil usage est ici mis en rapport avec toute une théorie démonologique qui lui est infiniment postérieure et qui est empruntée à Xénocrate.

Que tout bruit retentissant, et en particulier celui de l'airain, effraie et mette en fuite les esprits, cela est d'ailleurs une conception si naturelle qu'il y a lieu de s'étonner qu'on ne la rencontre pas plus fréquemment et qu'en somme elle n'apparaisse, formellement exprimée, que chez des auteurs tardifs. En effet, la plus ancienne mention d'un bruit quelque peu rituel fait à l'adresse d'un être divin se trouve peut-être chez Homère, au chant IX de l'Iliade; dans l'épisode de Méléagre, il est dit de la mère de celui-ci, Althaia, I, 566 et suiv. :

ἦ ῥα θεοῖσι
πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο,
πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία
κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν,
πρόχνυ καθεζομένη, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι,
παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς
ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

Ici les mains d'Althaia qui battent la terre comme on bat le blé dans l'aire font du bruit, non pas pour chasser, mais pour évoquer les dieux infernaux [1].

---

[1] Cf. à propos de Héra appelant Gaia, Ouranos et les Titans, *Hymn Apoll.*, 333 : χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα et 340 : ἵμασε χθόνα χειρὶ παχείῃ.

Il faut de plus analyser exactement la portée des passages que l'on invoque avant d'y voir une preuve formelle d'un rite originairement apotropaïque. Tel est le cas, par exemple, pour Plutarque (*De Iside*, chap. LXIII). Là, à propos du sistre égyptien, entre autres explications symboliques, il est dit que son bruit a pour effet d'écarter Typhon. Mais il faut prendre garde que le sistre est l'instrument consacré à Isis et qu'il sert aux fidèles à appeler la présence et la protection de la déesse, tout comme, nous le verrons, c'est le cas pour le bruit de l'airain dans le culte de Déméter à qui Isis est déjà identifiée par Hérodote. Telle est bien la fonction du sistre de Délie dont nous parle Tibulle, I, 3, 23 :

> Quid tua nunc Isis mihi, Delia? Quid mihi prosunt
> Illa tua toties aera repulsa manu?

Ce n'est donc que secondairement que l'on peut être amené à dire que le bruit du sistre, en appelant Isis, a pour effet de mettre en fuite son ennemi Typhon.

Je ne trouve le sens apotropaïque du battement de l'airain affirmé expressément que dans des textes assez tardifs. Lucien (*Philopseudès*, 15), opposant la conduite d'une certaine dame, que le tintement de l'argent attire, à celle des esprits, dit que le bruit de l'airain ou du fer est un moyen de chasser les spectres : Ἐκεῖνα (sc. τὰ φάσματα) μὲν γὰρ ἢν ψόφον ἀκούσῃ χαλκοῦ ἢ σιδήρου, πέφευγε. Un peu plus tard, Alexandre d'Aphrodisiade (*Probl.*, 2, 46, p. 65, 28 Id.) écrit formellement (¹) : κινοῦσι χαλκὸν καὶ σίδηρον ἄνθρωποι πάντες ὡς τοὺς δαίμονας ἀπελαύνοντες. Tzetzes (*ad Lycophron.*, 77, I, p. 368 M) dit : ὁ γὰρ κύων βαΰξας λύει τὰ φάσματα, ὡς καὶ χαλκὸς κροτηθείς, εἴτε τι τοιοῦτον. Pour ce qui est de la première partie de cette remarque, nous allons voir bientôt qu'au lieu de chasser les esprits, l'aboiement des

(¹) Ce passage est cité par Rohde, *Psyche*, 1re éd., p. 365, n. 2, en même temps que quelques autres textes dont l'interprétation apotropaïque est beaucoup moins sûre.

chiens annonce leur arrivée. En général, c'est au fer plutôt qu'à l'airain qu'on attribue la vertu d'effrayer les spectres; Scol. Q. Od. λ, 48 : κοινή τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται (¹).

Au surplus, les superstitions relatives à un même objet peuvent se multiplier, se superposer et même se contredire suivant les temps, les milieux et les circonstances. Pour ce qui est de la sonorité mystérieuse de l'airain, je ne crois pas que la vertu apotropaïque soit la plus ancienne ni la principale qui lui ait été attribuée. Dans les pages qui vont suivre, je voudrais montrer que le son de l'airain, soit provoqué dans certaines circonstances rituelles, soit produit en apparence fortuitement ou d'une façon singulière, a été souvent interprété comme la manifestation de la présence d'un dieu ou d'un démon.

*
* *

Parmi les textes invoqués le plus souvent à l'appui de la valeur apotropaïque de l'airain, il me paraît étrange de voir figurer (²) un passage des *Magiciennes* (³) de Théocrite, II, 35 :

> Θεστυλί, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται·
> ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι· τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει.

(¹) Il n'y a certainement pas lieu de faire intervenir dans cette question (comme le fait A. B. COOK, *Journal of hell. studies*, t. XXII, 1902, p. 17) l'instrument bruyant dont Héraclès se servit pour chasser les oiseaux du lac Stymphale. Il s'agit là simplement d'un épouvantail naturel, mais particulièrement formidable comme il convient au héros, soit χαλκῆ πλαταγή inventée ingénieusement par Héraclès lui-même (φιλότεχνος ἐπίνοια, DIODORE, IV, 13, 2), soit χάλκεα κρόταλα, œuvre d'Héphaistos et présent d'Athéna (APOLLOD., II, 5, 6). La πλαταγή était déjà mentionnée chez Phérécyde et chez Hellanicus de Mytilène. Ce dernier en attribuait la fabrication à Héraclès, *Scol. Apollon. Rh.*, II, 1052, 1055.

(²) Par exemple ROHDE, *Psyche*, 1re éd., p. 248, n. 2.

(³) On sait que cette pièce de Théocrite est imitée d'un mime de SOPHRON : Ταὶ γυναῖκες αἳ τὰν θεόν φαντι ἐξελᾶν, cf. KAIBEL, *Comic. graec. fragm.*, I, p. 154.

La jeune fille est occupée à préparer son filtre d'amour. La roue magique en airain est en train de tourner sous l'action d'Aphrodite : χὠς δινεῖθ' ὅδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ 'Αφροδίτας (v. 30). Artémis, c'est-à-dire Hécate, vient d'être invoquée (v. 33). Voici que les chiens se mettent à hurler dans la ville, ce qui est un signe certain de l'approche de la déesse infernale. Nous le savons par Virgile (1), *Énéide*, VI, 257 :

visaeque canes ululare per umbram,
Adventante dea.

Plutarque lui-même, dans le *De Iside*, chap. LXXI, dit expressément que le chien est l'animal sacré d'Artémis, comme la colombe est celui d'Aphrodite, le serpent celui d'Athéna, le corbeau celui d'Apollon, et il invoque un vers d'Euripide :

Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ (2).

A ce moment donc, la magicienne de Théocrite dit à son aide : « La déesse est dans les carrefours. Fais résonner au plus vite le gong d'airain » (vers 36). Quel moyen de penser ici à un rite apotropaïque? Il ne s'agit pas pour la magicienne d'écarter Hécate, il s'agit au contraire de l'évoquer, de l'appeler et de s'en faire écouter (3), car sa présence lui est nécessaire dans ses

(1) Cf. Ovide, *Métam.*, XIV, 410. Horace, *Sat.*, I, 8, 33 et suiv. Le même détail était déjà chez Sophron, fr. 6 (Kaibel) : κύων πρὸ μεγαρέων μέγα ὑλακτέων. Cf Théocrite, II. 12.

(2) Nauck, 2e éd., fr. 968. Cf. Sophron, fr. 8 (Kaibel) = Scol. Lycoph.. 77 : καὶ γὰρ Σώφρων ἐν τοῖς Μίμοις φησὶν αὐτῇ (i. e. τῇ Ἑκάτῃ) κύνας θύεσθαι.

(3) Je me suis interdit les rapprochements empruntés au folklore des autres peuples. En voici un cependant qui à lui seul en évoquera toute une série. Je le dois à l'érudition lettrée de mon ami Paul Thomas, professeur à l'Université de Gand. « Tout son avoir de pauvre vieille délaissée avait dû passer à acheter cette petite offrande qu'elle vint poser sur l'autel, devant le dieu souriant, colossal, étincelant d'or. Et puis elle commença de frapper le gong et de sonner la cloche des Esprits, comme pour dire : « Viens voir, Bouddha, ce que j'ai mis là pour toi; j'ai fait de mon mieux pour ce cadeau ; prends-moi en pitié, aie compassion, accorde ce que je te demande... » (Pierre Loti, *Propos d'exil*, p. 98).

opérations, comme elle le sera encore aux sorcières de Macbeth. Le son de l'airain est le signe de la présence d'un dieu. En produisant le signe, la magie appelle la présence de la chose signifiée, c'est-à-dire du dieu lui-même ([1]).

Pour terminer ce paragraphe, je ferai ici un rapprochement qui m'a été suggéré par mon savant et regretté collègue de Bruxelles, Alphonse Willems. Il s'agit d'un usage antique appartenant à un ordre d'idées tout différent, mais où l'on voit également le son de l'airain employé à une fin qui est le contre-pied du rite apotropaïque. Quand au printemps un essaim d'abeilles quitte la ruche, Virgile recommande de heurter les cymbales (*Géorgiques*, IV, 64) :

Tinnitusque cie et Matris quate cymbala circum.

Le son du métal charme les abeilles et les attire dans la ruche ([2]) qui servira de berceau à la colonie : c'est ainsi qu'elles avaient déjà suivi le fracas des Curètes (Curetum sonitus crepitantiaque aera secutae, *ibid.*, 151) qui protégèrent en Crète le berceau de Jupiter. Cette attirance du son de l'airain sur les abeilles nous est attestée également par Pline, *Hist. Nat.*, XI, 68 : Gaudent plausu atque tinnitu aeris eoque convocantur; cf. Didym. in *Geopon.*, XV, 3, 7; Élien, *Hist. anim.*, V, 13; Varron, *R. R.*, III, 16, 7. La même croyance est signalée par Aristote (*Hist. an.*, IX, 40, p. 627 A, 15-19), mais il se demande si ce n'est pas plutôt par crainte que par plaisir que les abeilles agissent ainsi : ἔστι μέντοι ἄδηλον ὅλως εἰ ἀκούουσιν, καὶ πότερον δι' ἡδονὴν τοῦτο ποιοῦσιν ἢ διὰ φόβον. C'est un exemple caractéristique

---

([1]) Pour expliquer ce passage, le scoliaste de Théocrite, II, 36, invoque à tort Apollodore (fr. 36, *FHG*, I, p. 434). D'après la citation même du scoliaste, Apollodore avait simplement parlé de l'emploi de l'airain pendant les éclipses de lune et dans les funérailles : Διόπερ πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀποκάθαρσιν αὐτῷ (sc. τῷ χαλκῷ) ἐχρῶντο, ὥς φησι καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν.

([2]) J'ai vu dans mon enfance le même procédé employé encore par les éleveurs d'abeilles de mon pays.

de la manière dont un savant ancien en vient déjà, par le raisonnement, à transformer en son contraire, comme le font en général les modernes, un rite populaire d'évocation sympathique.

*
* *

Il existe d'ailleurs un exemple célèbre du sens démoniaque que certaines croyances donnaient au son de l'airain. C'est l'oracle de l'airain (χαλκεῖον) dont des témoignages attestent l'existence à Dodone au moins depuis le IV[e] siècle ([1]). Les conditions où se produisait le son nous ont été rapportées de deux façons.

D'après une version qui remonte à Démon ([2]), l'appareil consistait en une série de chaudrons ou trépieds juxtaposés qui servaient de murs au sanctuaire de Zeus; quand on en touchait un, la résonance se communiquait par le contact à chacun et le bruit persistait jusqu'à ce qu'on en touche (ἐφάψηται) à nouveau un (pour arrêter le son) ([3]).

D'après cette description d'un auteur du IV[e] siècle, l'oracle

---

([1]) Tous les textes relatifs à l'oracle de Dodone ont été rassemblés et commentés avec un très grand soin par Arthur Bernard Cook, *The gong at Dodona* dans *The Journal of Hellenic Studies*, XXII (1902), pp. 5-28. Conformément à l'opinion courante, M. Cook continue à envisager même ici le bruit de l'airain comme un moyen apotropaïque contre les démons; de même O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, p. 897, n. 3. D'autre part Farnell, *Cults of Gr. st.*, I, 38 C, va jusqu'à contester que les λέβητες de Dodone aient joué un rôle dans la prophétie.

([2]) Müller, *FHG*, I, pp. 381 et suiv., fr. 17. Démon, antérieur à Philochore, est de la fin du IV[e] siècle. Les autres allusions les plus anciennes à l'airain bruyant de Dodone se trouvent chez Ménandre, *fr*. 66 Kock et chez Callimaque, *Hymne* IV, 286. Il servit dans un proverbe très souvent cité comme terme de comparaison avec les personnes bavardes (Zenob., 6, 5, etc).

([3]) Müller, *ibid*. : διαμένειν τὸν ἦχον ἄχρις αὖθις τοῦ ἑνὸς ἐφάψηται. Ce dernier mot a ici exactement le même sens que ἐπιλαμβάνεσθαι dans notre passage de Plutarque, sens qui est encore confirmé par Philostrate, *Imag.*, II, 33 : χαλκεῖον ἀνέκειτο τῷ Διὶ κατὰ Δωδώνην ἠχοῦν ἐς πολὺ τῆς ἡμέρας καί, μεχρὶ λάβοιτό τις αὐτοῦ, μὴ σιωπῶν. Pour avoir méconnu le sens d'ἐφάπτεσθαι, Müller (p. 381) s'est mépris sur l'interprétation du passage de Démon.

de Dodone à l'époque primitive n'aurait donc pas eu de murailles et les trépieds votifs auraient été arrangés comme clôture de l'enceinte sacrée. Je ne vois nulle raison de révoquer le fait en doute, pas plus que le phénomène acoustique qui en avait été la conséquence.

Une seconde version, qui remonte à Polémon (IIe siècle av. J.-C.) et peut-être par lui à Apollodore (1), disait qu'à Dodone il y avait deux colonnes voisines ; sur l'une se trouvait un vase d'airain (χαλκεῖον), pas bien grand et semblable aux chaudrons (λέβητες) ordinaires ; à sa gauche, une autre colonne porte un gamin qui tient dans sa droite un fouet. Lorsque le vent souffle, les lanières d'airain touchent le vase et cela dure ainsi tant que le vent persiste. Strabon (VII, fr. 3), qui puise sans doute à la même source, ajoute, entre autres détails, que cet appareil était un présent des Corcyréens et que l'on pouvait compter jusqu'à quatre cents en mesurant la durée du son : ἕως ὁ μετρῶν τὸν χρόνον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἤχου μέχρι τέλους καὶ ἐπὶ τετρακόσια προέλθοι. On peut supposer, avec M. Cook, qu'après la construction d'un temple, ce second appareil a remplacé celui que nous avons décrit en premier lieu (2). Un engin analogue existait dans le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis (3).

Un commentateur de Grégoire de Nazianze, Nonnus, qui a conservé des choses intéressantes, décrit en détail comment aurait fonctionné l'oracle (4). Les consultants priaient le dieu.

---

(1) Polémon, *fr.* 30. Müller, *FHG*, III, 124; IV, 326. Cf. Ed. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.*, I, pp. 50 et suiv. Voir les textes au complet chez Cook, *art. cité*, pp. 8 et suiv. Il est possible que le périégète Polémon ait parlé comme témoin oculaire. En revanche, il est douteux qu'Aristote se soit aussi occupé de cette question, comme le croit Cook, p. 9.

(2) Clément d'Alexandrie distingue, parmi les oracles, le Δωδωναῖον χαλκεῖον et le λέβης Θεσπρώτιος, *Protrept.*, pp. 10, 21 et suiv., et scolie, p. 299, Stählin.

(3) Lucien, *De Syria dea*, 29 : κροτέει ποίημα χάλκεον, τὸ ἀείδει μέγα καὶ τρηχὺ κινεόμενον. On peut encore rapprocher les appareils qui ornaient les cinq pyramides du mausolée de Porsenna à Clusium (Pline, *Hist. Nat.*, XXXVI, 92, citant Varron).

(4) Nonnus, *Ad Greg. Naz. Or. cont. Iul.*, V, 32. *PG*, XXXVI, col. 1045 A. Même texte à peu près chez Cosmas dans Mai, *Spic. Rom.*, II, 172.

Quand celui-ci voulait leur répondre, la statue frappait le vase d'airain (λέβης). Celui-ci rendait un son harmonieux et les prophétesses se remplissaient du dieu et disaient ce qu'il leur inspirait : καὶ ἐνεφοροῦντο αἱ προφήτιδες καὶ ἔλεγον ἃ αὐταῖς ὁ δαίμων ἐνέβαλλε.

Il faudrait probablement combiner ces détails avec un passage de Cicéron (*De divin.*, I, 34, 76) où l'on voit que des *sortes* étaient, avant la consultation, déposées dans le vase d'airain.

Suidas, s. v. Δωδώνη, résumant la même donnée que Nonnus, interprète plus expressément encore le bruit de l'airain comme étant la voix d'un démon : καὶ ἔπαιεν ὁ ἀνδριὰς τὸν λέβητα· ἐξ οὗ ἦχός τις ἐναρμόνιος ἀπετελεῖτο. αἱ δὲ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρθροί εἰσι. De même, Schol. MS. Clark. in *Greg. Naz.* (Catal. p. 47) [1] : φησὶ δὲ καὶ περὶ ἀνδριάντος τινός, καὶ οὗτος δὲ ἐν Δελφοῖς ἦν φωνὴν ἔναρθρον ἀπολύων ἐξ ἐνεργείας δαιμονικῆς· ἄναρθροι γὰρ αἱ τῶν δαιμόνων φωναὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄργανα πρὸς διατύπωσιν τῆς ἐξιούσης φωνῆς.

En présence de ces textes, auxquels on peut en ajouter d'autres [2], il me paraît impossible de contester que l'on attribuait à l'airain de Dodone un caractère démoniaque et oraculaire. Je ne vois nulle raison de supposer, comme le fait M. A. B. Cook, que la fonction oraculaire s'est développée d'une façon secondaire et tardive de la fonction apotropaïque. Le procédé inverse me paraît beaucoup plus naturel. Pour prendre une analogie dans un rite de nos religions modernes, le signe de la croix a dû servir d'abord à appeler la présence et le secours de Dieu, par exemple dans le baptême, avant la

---

(1) Je cite ce texte d'après Cook, *art. cité*, pp. 20 et suiv.

(2) Voir le passage de Clément cité plus haut, p. 44, n. 2. Callimaque, *Hymne* IV, 286, appelle les prêtres de Dodone γηλεχέες θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος. D'après Zénob., II, 84, citant Héraclide (Pontique?), un théore thébain jeta dans un chaudron (λέβητα) d'eau chaude la prophétesse de Dodone, Myrtila, qui venait de lui rendre un oracle. Le même texte parle à propos de ce fait d'un devin, Bombos, qui est peut-être « l'éponyme de la résonance prophétique », (Cook, *art. cit.*, p. 22). M. Cook (pp. 22 et suiv.) rapproche très ingénieusement du gong de Dodone le jeu du kottabos qui servait à des oracles érotiques.

prière, devant un danger, et c'est parce qu'il arme ainsi d'une façon générale le fidèle de la force divine qu'il a pu bientôt être employé secondairement pour mettre en fuite les démons (1). C'est par une association d'idées analogue que des clochettes, par exemple, ont souvent été considérées comme amulettes préservatrices (2).

Quant à la tendance innée et naturelle d'attribuer une origine démoniaque à des bruits dont on ne s'explique pas la cause, les exemples abondent, non seulement dans l'antiquité, mais aujourd'hui même et tout près de nous. N'avons-nous pas vu dans le dernier siècle se créer toute une démonologie autour du phénomène des tables tournantes, et nos journaux ne nous racontent-ils pas périodiquement des histoires de maisons hantées?

*
* *

Aux époques de grande culture, de telles superstitions restaient sans doute confinées dans certaines couches inférieures, et Ménandre (fr. 66) et beaucoup d'autres après lui trouvaient simplement dans l'airain de Dodone un terme plaisant de comparaison avec une personne bavarde. Néanmoins, le silence de la littérature éclairée, depuis Homère jusqu'à Ménandre, ne doit pas nous faire méconnaître l'antiquité et l'extension que devaient avoir certaines croyances populaires.

De même que les prêtresses de Dodone étaient possédées du dieu quand l'airain résonnait, la pythie de Delphes n'était inspirée qu'après être montée sur le trépied d'airain (3). A Delphes, même pour pratiquer la cléromancie, il fallait placer sur le trépied d'airain la phiale qui contenait les sorts prophétiques; quand on interrogeait le dieu, ceux-ci jaillissaient du

(1) Voir l'article *Kreuzeszeichen* de Victor Schultze dans Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3e éd., t. XI, pp. 93 et suiv.

(2) Exemples chez Cook, *art. cité*, pp. 17 et suiv.

(3) Cf. le texte des Pythagoriciens cité plus loin, p. 51.

vase, et la pythie inspirée rendait alors l'oracle ([1]). Dès lors, c'est peut-être par l'influence inconsciente de cette vieille superstition que, déjà chez Homère, les sorts sont toujours placés dans un casque d'airain ([2]).

On sait qu'à son origine le sort est un moyen de connaître la volonté divine, et qu'il a été une sorte de jugement de Dieu avant de devenir, avec le temps, une institution simplement démocratique. Il est caractéristique que dans une inscription relative à l'Orgas d'Éleusis (352 av. J.-C.) et où il s'agit du tirage au sort entre deux décisions inscrites sur des plaques d'étain, il est expressément spécifié que les deux plaques seront placées dans une hydrie d'airain ([3]).

Un procédé de divination oraculaire qui paraît analogue se trouve indiqué dans une inscription de Démétrias (Thessalie), relative à l'oracle d'Apollon Koropaios (première moitié du IIe siècle av. J.-C.) ([4]).

---

([1]) Suidas, s. v. Πυθώ.

([2]) Γ 316 :

κλήρους ἐν κυνέῃ χαλκήρεϊ πάλλον ἑλόντες,
ὁππότερος δὴ πρόσθεν ἀφείη χάλκεον ἔγχος.
Λαοὶ δ' ἠρήσαντο, θεοῖσι δὲ χεῖρας ἀνέσχον.

Cf. plus loin, 324 :

πάλλεν δὲ μέγας κορυθαίολος Ἕκτωρ
ἂψ ὁρόων· Πάριος δὲ θοῶς ἐκ κλῆρος ὄρουσεν.

De même Ψ 861, κ 206; cf. H 176 et suiv.

([3]) Michel, *Recueil d'inscr. grecques*, I, 674, l. 30 et suiv. : ὁ ἐπιστάτης ὁ ἐκ τῶν προέδρων συνειλιξάτω τὸν καττίτερον ἑκάτερον καὶ κατειλίξας ἐρίοις εἰς ὑδρίαν ἐμβαλέτω χαλκῆν ἐναντίον τοῦ δήμου... ὁ δ' ἐπιστάτης ἀνασείσας τὴν ὑδρίαν τὴν χαλκῆν ἑλκέτω τὸν καττίτερον ἑκάτερον etc. Les ἔρια qui enroulent les plaques ont aussi une valeur rituelle, la laine étant, comme on sait, une substance douée d'un pouvoir magique.

([4]) Michel, *Recueil*, I, 842 A, l. 40 et suiv. : lorsque fonctionne l'oracle, les autorités du temple reçoivent les demandes (τὰ πινάκια) des consultants et les jettent dans un vase (εἰς ἀγγεῖον) qui est ensuite scellé. L'ἀγγεῖον en question est certainement ici encore un vase d'airain. Pour le tirage au sort des magistrats (dont l'existence est attestée depuis Dracon), tirage qui avait lieu dans le temple de Thésée, on se servait sans doute également d'urnes en airain.

La superstition relative au son de l'airain intervient sans doute également dans le caractère sacré qui, dès une haute antiquité, a été attribué au bouclier [1].

A l'époque classique, l'exemple typique à cet égard est celui des *ancilia* de Rome, les douze boucliers sacrés qui, en s'entrechoquant, manifestent la volonté divine [2].

Les Saliens, gardiens des anciles, font penser aux Curètes auxquels Denys d'Halicarnasse [3] les comparait déjà. On sait que les Curètes se livraient à des danses effrénées en agitant avec fracas leurs boucliers d'airain. Ici encore on considère généralement qu'il s'agit d'un rite apotropaïque [4], et l'on explique de même les danses des Corybantes, Dactyles, Telchines, Cabires et celles d'autres cultes orgiastiques.

Les Curètes, par exemple, disaient déjà les anciens, avaient couvert les cris de Zeus enfant par le choc de leurs boucliers, et l'avaient ainsi protégé contre Kronos [5]. Mais il est évident que le rite a une valeur beaucoup plus générale et qu'il est bien antérieur aux anecdotes mythiques qui veulent expliquer l'un ou l'autre de ses emplois [6].

---

(1) Cf. la savante étude de AD. J. REINACH, *Itanos et l'« Inventio Scuti »* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, LX et LXI (1909 et 1910), pp 309 et suiv. et 197 et suiv. En particulier sur le bouclier d'Argos, plein d'une force divine. voir LXI, pp. 216 et suiv.

(2) Pour des manifestations analogues, voir par exemple chez CICÉRON, *De divin.*, I, 34, les armes qui, avant la bataille de Leuctres, s'entrechoquent dans le temple d'Héraclès à Lacédémone.

(3) *Antiquit. rom.*, II, 70.

(4) Par exemple, ROHDE, *Psyche*, 1re éd., p. 248, n. 2. Cf. l'article très complet d'IMMISCH, *Kureten* dans le *Lexikon* de ROSCHER, col. 1613, 1615. En revanche, AD. J. REINACH (*Itanos et l'Inventio Scuti* dans *Rev. Hist. des Religions*, 1910, p 229) donne une explication voisine de la nôtre : « leurs boucliers se chargeaient en quelque sorte de la force divine et devenaient, comme les *ancilia* des Saliens, capables de manifester ses volontés ».

(5) CALLIMAQUE, *Hymne* I, 52 et suiv.; STRABON X, 3, p. 468, etc. Chez DIODORE, V, 65, la même explication est donnée dans un récit de tendance nettement évhémérique.

(6) Le rôle des Curètes dans la légende de Zeus est transporté à Éphèse dans la légende d'Artémis (STRABON, XIV, 20, p. 640) : leur vacarme protège Léto pendant son enfantement contre les embûches d'Héra. D'après le scoliaste d'Apollonius-

Si l'on s'en tient au texte de Strabon (X, 3, pp. 462 et suiv.), le plus important sur toute cette question, les Curètes, de même que les Satyres, Silènes, Bakchoi et Tityres, et aussi que les Corybantes, les Cabires, les Dactyles Idéens et les Telchines, sont des démons ou des serviteurs des dieux (δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν); ce sont tous des êtres possédés de l'esprit divin (ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ βακχικούς) (1), se livrant à des danses avec un grand fracas de cymbales, de tambours et d'armes (p. 466), et à qui l'enthousiasme procure une inspiration divine et une qualité prophétique : ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν (467).

En présence de cette explication générale, l'interprétation apotropaïque que nous avons rencontrée dans certaines anecdotes mythiques apparaît comme une étiologie tardive de rites très anciens. De même, l'explication apotropaïque ou prophylactique que l'on donne d'un vieux rite du triomphe romain (la cloche et le fouet attachés au char du triomphateur) ne me paraît guère plus sûre que l'explication rapportée par Zonaras (VII, 21, t. II, p. 150, 19 et suiv. Dindorf) : « C'était pour montrer que le triomphateur pouvait tomber dans l'infortune et même subir les outrages et la peine de mort. Car les condamnés à mort devaient aussi porter une cloche pour que personne ne se souille à leur contact ». Le battement de l'airain était sans doute à l'origine un moyen d'invoquer les dieux et de les associer à la fête du triomphe.

En réalité, dans tous les cultes orgiastiques, ce que voulaient les fidèles, c'était arriver à l'extase, se remplir du dieu, s'assi-

---

de Rhodes, I, 1134, la danse bruyante a pour objet d'empêcher d'entendre la lamentation funèbre (δύσφημος φωνή); cf. une interprétation analogue chez Plutarque, *De superstitione*, 13 : à Carthage, le fracas des tambourins doit étouffer les plaintes des victimes humaines sacrifiées.

(1) Cf. Diodore V, 49, 3, à propos des Corybantes : τοὺς ἐπὶ τοῖς τῆς μητρὸς ἱεροῖς ἐνθουσιάσαντας.

miler aux êtres démoniaques qui lui faisaient cortège ([1]). En se livrant à un délire frénétique (κορυβαντιῶντες ou βακχεύοντες), ils voulaient devenir comme les Corybantes ou les Bakchoi eux-mêmes. Le fracas de l'airain était un des moyens d'évoquer et de manifester la présence du dieu et de se remplir de son esprit ([2]).

Le caractère démoniaque et prophétique que l'on attribuait facilement au son de l'airain paraît avoir été connu de Philon lorsqu'il dit du vrai prophète qu'il est un instrument de Dieu, un ἠχεῖον, heurté et frappé d'un façon invisible par lui : ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχεῖον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ ([3]).

Il me paraît peu utile d'entrer ici dans le domaine du folklore général pour y rechercher des croyances analogues. Je citerai cependant, pour montrer qu'elles se sont prolongées dans l'époque chrétienne, un passage d'un texte curieux qui a été publié pour la première fois par M. Reitzenstein. Il s'agit d'une amulette (φυλακτήριον) qui nous a été conservée dans le *Parisinus gr.* 2316 (XV[e] siècle) :

ὁρκίζω ὑμᾶς τὰ ἐνακόσια ἑξήκοντα πνεύματα τῆς ἐκκλησίας τοῦ πονηροῦ τὰ ὀμόσαντα τῷ βασιλεῖ Σολομῶντι, ὅτε ἀπέκλεισεν ὑμᾶς εἰς τὰς χαλκᾶς ὑδρίας διὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τῆς Βασκανίας ([4]), κ. τ. λ.

Les esprits mauvais ont donc été enfermés par l'archange

---

([1]) Pour un évêque comme Théodoret, les païens qui célèbrent leurs fêtes bachiques sont encore des possédés du démon, *Hist. Eccl.*, III, 6, 2 : ὑπὸ δὲ τῶν θεραπευομένων βακχευόμενοι δαιμόνων, λυττῶντες καὶ κορυβαντιῶντες, etc.; cf. III, 20, 1 ; IV, 24, 3.

([2]) La valeur magique de certains instruments rituels doit sans doute être envisagée pour expliquer le sens de la fameuse formule des initiés aux mystères : ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, κ. τ. λ.

([3]) *Quis rer. div. heres*, 52, p. 510. M, t. III, p. 59, 15 Wendland. Cf. un peu plus loin, 53, p. 61, 4 : τέχνῃ δὲ ἀοράτῳ καὶ παμμούσῳ ταῦτα κρούων (sc. ἕτερος) εὔηχα καὶ παναρμόνια καὶ γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης ἀποτελεῖ.

([4]) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 295. Reitzenstein considère ici comme source un écrit de Salomon appelé *Les sept Cieux*, dont l'usage en Égypte est déjà attesté par Zosime (BERTHELOT, *La chimie au moyen âge*, II, p. 265). Dans cet écrit, les sept vases où Salomon renferme les esprits étaient en électrum.

Gabriel dans des hydries d'airain. Naturellement, dans le texte chrétien, tout ce qui pour les Grecs est simplement dieu ou démon est devenu esprit du mal. Mais l'idée de présenter l'airain comme siège d'un esprit dérive directement de la superstition antique qui nous occupe, et les textes qui vont suivre le montreront avec plus d'évidence encore.

*
* *

Nous devons ces textes à la tradition néo-pythagoricienne qui a conservé la trace de tant de superstitions anciennes; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 41 : τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην (ἐναπειλημμένου Nauck) τῷ χαλκῷ. On attribuait donc formellement à Pythagore l'opinion que le bruit venant de l'airain frappé était la voix d'un démon enfermé dans l'airain. Cf. Eustathe, p. 1067, 59 et suiv. : καὶ οἱ Πυθαγορικοί φασι τὸν χαλκὸν παντὶ συνηχεῖν θειοτέρῳ πνεύματι· διὸ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι τρίπους τοιοῦτος ἀνάκειται; ici encore donc, il est dit que l'airain résonne par l'action d'un souffle divin. Enfin, il faut sans doute expliquer par la même idée l'opinion prêtée à Pythagore chez Élien, *Hist. var.*, IV, 17 : ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὠσὶν ἦχος φωνὴ τῶν κρειττόνων; le son qui frappe les oreilles en se répétant est la voix des esprits (¹).

C'est donc particulièrement dans l'école pythagoricienne que l'on avait traité d'une façon superstitieuse la résonance de l'airain. Dès l'origine, les Pythagoriciens avaient été hostiles aux cultes orgiastiques, tels que ceux de Dionysos et de la Mère des Dieux (²). Leur idéal, c'est Apollon, les Muses, la tempé-

---

(¹) Ces trois textes se trouvent déjà cités chez Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 895 et suiv. Il faut également se rappeler les textes sur l'airain de Dodone que nous avons commentés plus haut, p. 45.

(²) Maass (*Orpheus*, pp. 163 et suiv.) insiste très exactement sur ce point et il distingue avec raison la doctrine orphique et pythagoricienne des orgies dionysiaques. La pythagoricienne Phintys (Stobée, *Flor.*, IV, 23, 61, t. IV, p. 590.

rance et l'harmonie, non point Dionysos, Cybèle, les Ménades et les Corybantes. Leur but est de s'approcher de Dieu par la science, la piété et la vertu ([1], et non par une extase qui est le résultat de l'ivresse et de bruits désordonnés.

Si l'on examine les ouï-dire et les symboles (ἀκούσματα καὶ σύμβολα) ([2]) que l'on mettait sous l'autorité de Pythagore, on voit qu'un grand nombre justifient et dogmatisent en quelque sorte des croyances déjà existantes, avec l'intention de témoigner au divin et à ses manifestations le respect le plus scrupuleux. Du moment que le son de l'airain avait un caractère sacré, les Pythagoriciens ont dû en condamner un abus profane et le traiter avec un respect égal à celui que, par exemple, ils prescrivaient pour les portes, également sacrées à leurs yeux : « la porte étant sacrée, les Pythagoriciens et les sages d'Égypte défendaient de parler en franchissant les portes (ἢ πύλας ἢ θύρας), vénérant par le silence le dieu principe de l'univers ([3]) ».

Dans les mystères orphiques, un appareil d'airain nommé ἠχεῖον avait un emploi sacré. L'hiérophante le frappait pour invoquer Coré, comme nous l'apprend Apollodore, fr. 36 (Müller, *FHG*, I, 434 = Scol. Théocr., II, 36) : Τὸ ἄχει ἀντὶ τοῦ ψόφει, κροῦε. Ἐπεὶ ὁ τοῦ χαλκοῦ ἦχος οἰκεῖος τοῖς κατοιχομένοις. Φησὶν Ἀπολλόδωρος Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ λεγόμενον ἠχεῖον. Καὶ παρὰ Λάκωσι, βασιλέως ἀποθανόντος, εἰώθασι κρούειν λέβητα.

Parmi les trois détails conservés dans cette scolie et qui

---

7 Hense) prescrit aux femmes μὴ χρέεσθαι τοῖς ὀργιασμοῖς καὶ ματρῳασμοῖς. Sur le fracas des instruments d'airain dans le culte rendu à Cybèle par les femmes, cf. Athénée, XIV, 636 A.

([1]) A cet égard, on peut dire que le chapitre II du *De Iside* par exemple est d'un esprit parfaitement néo-pythagoricien.

([2]) Voir Diels, *Fragm. der Vorsokratiker*, t. I, 2e édit., pp. 279-281.

([3]) Porphyre, *De antro Nympharum*, 27. Ici encore les Pythagoriciens dogmatisent une superstition populaire; par exemple Tibulle, I, 3, 19-20 : O quoties ingressus iter, mihi tristia dixi | Offensum in porta signa dedisse pedem! Cf. Valère Maxime, I, 4. 2.

remontent sans doute tous à Apollodore, celui du milieu [1] attribue donc au son de l'airain une vertu non pas apotropaïque, mais expressément évocatrice : τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης.

La coutume, évidemment très antique, de frapper un vase lors des funérailles d'un roi de Sparte ne me paraît guère non plus pouvoir, comme on le prétend, s'expliquer originairement par l'intention de chasser les esprits ; en effet, parmi ceux-ci il faudrait bien comprendre l'esprit du roi lui-même que l'on veut honorer. C'était plutôt, à ce moment solennel, une façon de marquer la survie et de manifester la présence de cet esprit qui, comme un puissant δαίμων ou ἥρως, allait continuer à protéger le pays [2]. Au surplus, le fait que l'on rendait aux rois de Sparte les honneurs propres aux héros nous est formellement attesté par Xénophon [3] qui est, à cet égard, un témoin particulièrement bien informé.

Sur le même sujet des funérailles royales à Sparte, Hérodote (VI, 58) nous apprend qu'à la mort d'un roi des cavaliers parcourent toute la Laconie pour annoncer la nouvelle, et que dans la ville des femmes circulent en frappant un chaudron : κατὰ δὲ τὴν πόλιν γυναῖκες περιιοῦσαι λέβητα [4] κροτέουσι.

(1) Cf. Velleius, I, 4, 1 ; Orion, *Etym.*, p. 18, 24 et suiv. ; Pindare, *Isthm.*, VII, 3 ; Scol. Aristoph., *Acharn.*, 709 ; Ovide, *Ars am.*, II, 609 et suiv. ; Lobeck. *Aglaoph.*, II p. 1225. Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 54, n. 9, veut encore donner ici au rite une valeur apotropaïque. Dans sa série de comparaisons entre les mystères grecs et les choses d'Égypte (plus haut, p. 28), il est probable qu'Hécatée avait mis en rapport le bruit de cet ἠχεῖον sacré avec celui des portes du tombeau d'Apis.

(2) Cf. Oreste, dont les ossements retrouvés précisément dans la forge d'un chalkeus donnent la victoire à Sparte (Hérodote, I, 67-68) ; Plutarque, *Thésée*, 35 à la fin, etc. Au sujet de l'importance nouvelle du culte des βασιλικοὶ δαίμονες à l'époque alexandrine, voir par exemple l'inscription d'Antiochus I, Michel, *Recueil d'Insc. gr.*, I, 735.

(3) *Rép. Lacéd.*, XV, 9 : αἱ δὲ τελευτήσαντι τιμαὶ βασιλεῖ δέδονται, τῇδε βούλονται δηλοῦν οἱ Λυκούργου νόμοι ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασιν. Cf. *Helléniques*, III, 3, 1, à propos des funérailles du roi Agis : ἔτυχε σεμνοτέρας ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς.

(4) Le singulier λέβητα a pour lui l'autorité des bons manuscrits, et il est arbitraire de le changer en λέβητας comme le fait encore le dernier éditeur, Hude.

Hérodote semble donc interpréter le rite comme n'ayant d'autre objet que d'annoncer la funèbre nouvelle, à la façon de notre glas. Il y a quelque analogie entre ce rite et l'usage d'exécuter des danses, accompagnées du fracas des épées et des boucliers, à l'occasion de funérailles solennelles. L'auteur du dernier chant de l'Odyssée est sans doute le premier à mentionner de pareilles danses, quand il dit à propos des funérailles d'Achille, ω 68 et suiv. :

πολλοὶ δ' ἥρωες Ἀχαιοὶ
τεύχεσιν ἐρρώσαντο πυρὴν πέρι καιομένοιο,
πεζοί θ' ἱππῆές τε· πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀρώρει.

Plus tard, Apollonius de Rhodes signale la même coutume comme spéciale aux funérailles d'un roi; les Dolions dansent en armes autour du tombeau de leur roi Kyzikos (I, 1059) :

τρὶς πέρι χαλκείοις σὺν τεύχεσι δινηθέντες
τύμβῳ ἐνεκτερέιξαν...

En revanche, un peu plus loin, une danse armée analogue a pour objet d'empêcher d'entendre les lamentations funèbres pendant un sacrifice offert par les Argonautes à Rhéa, et c'est pourquoi l'usage de tels bruits stridents est devenu spécial au culte de cette déesse (I, 1135 et suiv.) :

σκαίροντες βηταρμὸν ἐνόπλιον εἱλίσσοντο,
καὶ σάκεα ξιφέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωὴ
δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος, ἣν ἔτι λαοὶ
κηδείῃ βασιλῆος ἀνέστενον· ἔνθεν ἐσαιεὶ
ῥόμβῳ καὶ τυπάνῳ Ῥείην Φρύγες ἱλάσκονται.

On voit comment les explications varient selon les circonstances. Les divergences prouvent simplement qu'il ne faut pas

prétendre ramener à une signification immuable des rites d'origine oubliée et dont l'interprétation a varié au cours des temps [1].

Par une rencontre significative, nous trouvons un détail comparable aux rites qui nous occupent dans la fête funèbre annuelle qui fut instituée au V^e siècle, à Platée, en l'honneur des guerriers héroïsés qui étaient tombés sur le champ de bataille. L'organisation de la fête, que Plutarque rapporte à Aristide, doit être plus vraisemblablement attribuée au roi de Sparte, Pausanias (Thucydide, III, 58). Parmi les cérémonies curieuses que décrit Plutarque (*Aristide*, 21), le détail qui nous intéresse particulièrement est le suivant. Au jour de la fête, l'archonte de Platée, qui en tout autre temps ne peut pas toucher du fer et ne doit porter que des vêtements blancs, s'habille d'une tunique rouge, il porte une hydrie qu'il prend dans le local des archives et, muni également d'une épée, il traverse la ville pour se rendre aux tombeaux : ἀράμενός τε ὑδρίαν ἀπὸ τοῦ γραμματοφυλακίου ξιφήρης ἐπὶ τοὺς τάφους προάγει διὰ μέσης τῆς πόλεως.

Là, il accomplit certaines cérémonies, immole un taureau et évoque les morts au festin : καὶ κατευξάμενος Διὶ καὶ Ἑρμῇ χθονίῳ παρακαλεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας τοὺς ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀποθανόντας ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακουρίαν. Ici donc, nous voyons une hydrie, évidemment en airain, qui est conservée et consacrée pour l'usage religieux et qui, comme l'ἠχεῖον d'Éleusis et comme le λέβης de Sparte, joue un rôle dans les rites évocatoires. Le κρότος de l'airain appelait la présence des morts et, lorsque le glaive de l'archonte égorgeait la victime, c'est sans doute dans l'hydrie même que l'on recueillait le sang que les morts devaient boire.

---

(1) De nos jours encore, de tels rites sont chargés de toute une série de significations. *Vivos voco. Mortuos plango. Fulgura frango*, ces trois termes sont loin d'épuiser les sens du chant de la cloche. Dans les campagnes wallonnes, le jour des morts (Toussaint) s'appelle « le jour des âmes », et le soir, tandis que sonne le glas, on croit que celles-ci errent aux alentours. Qui nous dira le sens exact de ce glas traditionnel? Évoque-t-il les âmes et chante-t-il leur plainte, ou appelle-t-il les vivants à la prière et exprime-t-il leur propre douleur?

Ces rites antiques et ces honneurs spéciaux ne se sont conservés que dans les cultes des rois et des héros. Au temps historique, la législation a fortement réglementé et simplifié les cérémonies privées des funérailles [1]. Néanmoins, il y avait sans doute dans chaque État une fête générale des morts [2].

A cet égard, c'est pour Rome que nous sommes le mieux renseignés. La fête des morts, les Lémuries, s'y célébrait les 9, 11 et 13 mai, et Ovide (*Fastes*, V, 421 et suiv.) a donné de certains de ses rites une description assez détaillée. Ici encore nous voyons apparaître, avec une signification spéciale, le son de l'airain. « A minuit..., l'homme qui se souvient du rite antique et qui craint les dieux se lève ; il reste pieds-nus, et de ses doigts réunis avec le milieu du pouce il fait des signaux, de peur que dans le silence une ombre légère ne vienne à sa rencontre. Trois fois, il purifie ses mains dans l'eau d'une fontaine; il se tourne et prend dans sa bouche des fèves noires. Il les jette ensuite derrière lui et, en les jetant, il dit : « Je les jette et, avec ces fèves, je me rachète moi et les miens. » Il prononce neuf fois ces paroles sans regarder en arrière. On croit que l'ombre ramasse les fèves et suit ses pas sans être vue. De nouveau il touche l'eau et frappe l'airain de Temèse (*Temesaeaque concrepat aera*, 441), et il conjure l'ombre de quitter sa demeure. Après avoir dit neuf fois : « Mânes paternels, sortez! », il regarde derrière lui et croit avoir accompli purement la cérémonie. »

Ce n'est pas ici le lieu d'essayer une analyse de rites dont le sens primitif échappait à coup sûr à Ovide lui-même.

Remarquons simplement que dans cette succession d'actes, le

---

(1) D'après la loi de Iulis sur les funérailles, on devait porter le mort silencieusement jusqu'à son tombeau, σιωπῇ μέχρι ἐπὶ τὸ σῆμα, MICHEL, *Recueil d'Insc. gr.*, I. 398. Même prescription à Delphes, *ibid.*, 995 C. Cf. PLUTARQUE, *Solon*, 21. Cf. pour Sparte, PLUTARQUE, *Instituta Laconica*, 18 (238 D); *Lycurgue*, 27.

(2) Cf. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 456.

battement de l'airain n'est pas du tout présenté comme un moyen apotropaïque, ainsi qu'on l'admet généralement.

J'entendrais plutôt : le dévot paie à l'ombre son tribut et, après s'être acquitté de ce devoir, il l'évoque particulièrement en frappant l'airain pour la supplier de quitter sa demeure. Si le bruit de l'airain avait pour vertu en soi de chasser l'ombre, pourquoi le dévot devrait-il ensuite répéter neuf fois sa prière? Dans tous ces actes, il y a certes un scrupule superstitieux de se tenir pur du contact ou de la vue du mort, mais il y a aussi le souci religieux de lui rendre les honneurs auxquels il a droit dans la fête, et le battement de l'airain ne peut pas être conçu originairement comme un moyen hostile et violent de l'effrayer et de le mettre en fuite.

La série de textes que l'on vient d'examiner explique assez comment Apollodore a pu dire que le bruit de l'airain était οἰκεῖος τοῖς κατοιχομένοις, c'est-à-dire appartenait aux trépassés. L'opinion attribuée chez Élien à Pythagore qu'un tel bruit est la voix des meilleurs (φωνὴ τῶν κρειττόνων) ne fait que dire la même chose sous une forme plus réaliste.

*
* *

Revenant enfin à l'usage rappelé dans notre passage de Plutarque, ma conclusion serait celle-ci : Il y avait une croyance, spécialement accueillie par certains Pythagoriciens, qui considérait la résonance prolongée de l'airain comme une manifestation démoniaque. Dès lors, un tel bruit devait être l'objet d'une crainte superstitieuse, au même titre que les autres phénomènes attribués à de semblables interventions surnaturelles. N'est-ce pas la crainte des esprits qui, en Grèce, a donné son nom même à la superstition (δεισιδαιμονία), et n'est-ce pas cette crainte encore qui se trahit dans l'euphémisme (οἱ κρείττονες) par lequel nous venons de voir qu'on désignait les âmes des morts? On croyait écarter la présence d'un esprit qui pouvait être redou-

table en touchant l'airain ou le cuivre en train de résonner et en éteignant ainsi son bruit.

Assurément, il nous paraît extraordinaire qu'une certaine étiologie ait rattaché cette superstition aux funérailles du bœuf Apis et qu'une des sources de Plutarque ait pu faire un raisonnement qui devait être à peu près comme ceci : lorsqu'on enterre Apis, les portes d'airain ont une résonance grave et dure et c'est parce que nous savons ainsi qu'un tel bruit manifeste la présence d'un démon que nous avons l'habitude d'interrompre, en les touchant, la résonance des objets d'airain. Cette étiologie est étrange, j'en tombe d'accord, mais elle doit l'être, car il faut bien qu'elle soit telle pour que Plutarque l'ait rangée parmi les explications qu'au début de sa phrase il a qualifiées de stupides (ἀτοπώτερα).

Au fond, cependant, est-elle beaucoup plus absurde que d'autres explications qui ramènent également, de la façon la plus inattendue, des coutumes ou des croyances grecques à une origine égyptienne? Par exemple, plus haut, chez Plutarque (*De Iside*, chap. XLII), nous avons vu expliquer l'horreur des Pythagoriciens pour le nombre dix-sept par le fait que le dix-sept est la date de la mort d'Osiris. De même encore, la superstition qu'inspiraient les portes avait été mise par les Pythagoriciens en rapport avec la sagesse égyptienne [1]. Enfin, Plutarque lui-même dit formellement dans le *De Iside* (chap. X) que la plupart des préceptes énigmatiques des Pythagoriciens imitent le symbolisme des Égyptiens, qu'ils ont une valeur mystérieuse et qu'ils ne le cèdent en rien à cet égard à l'écriture hiéroglyphique [2]. Aussi, les ἀκούσματα pythagoriciens servaient au jeu des explications les plus arbitraires; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 86 : Αἱ δὲ προστιθέμεναι εἰκοτολογίαι περὶ τῶν τοιούτων

---

(1) Porphyre, *De antro Nympharum*, 27; cf. plus haut, p. 52. Une des raisons que l'on donnait de l'abstinence des fèves était leur ressemblance avec les portes de l'Hadès (Diogène Laerce, VIII, 34).

(2) Cf. *De educ. puer.*, 17, p. 12 D.

(*scil.* ἀκουσμάτων) οὐκ εἰσὶ Πυθαγορικαί, ἀλλ' ἐνίων ἔξωθεν ἐπισοφιζομένων καὶ πειρωμένων προσάπτειν εἰκότα λόγον.

Déjà Aristote, sans doute dans son livre Περὶ τῶν Πυθαγορείων, s'était occupé des ἀκούσματα pythagoriciens ([1]). Probablement dès le IVe siècle également, le médecin Androkydès écrivait en dialecte ionien un ouvrage Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων ([2]). Une indication malheureusement très vague chez Suidas (s. v. Ἀναξιμάνδρος) et chez Diogène Laerce (II, 2) mentionne un historien Anaximandre de Milet, différent de son célèbre homonyme et contemporain d'Artaxerxès Mnémon (405-359 av. J.-C.), qui avait composé, aussi en ionien, un écrit sur les symboles pythagoriciens, Συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησις.

Enfin, un quatrième ouvrage sur le même sujet est mentionné par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, p. 44, 7 et suiv., Stählin) : Ἀλέξανδρος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων. Cet Alexandre, qui est sûrement Alexandre Polyhistor, faisait notamment de Pythagore le disciple de l'Assyrien Zaratos, des Gaulois et des Brahmanes.

Il n'est pas douteux qu'à l'époque de l'érudition historique et du syncrétisme, le rapprochement des symboles de Pythagore avec des superstitions et des coutumes étrangères ait contribué à faire dériver sa sagesse de celle de peuples barbares, considérés comme particulièrement anciens, Phéniciens, Chaldéens, Perses, Indiens, Arabes, Juifs, et même Thraces, Gaulois et Étrusques ([3]).

---

([1]) Sur cette question, voir surtout C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, Diss., Kiel, 1894.

([2]) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 4e édit., p. 118, considère cet écrit comme l'œuvre d'un faussaire, et de même Hölk qui place sa date au premier siècle avant J.-C. (*livre cité*, p. 45). Tout récemment M. P. Corssen [*Die Schrift des Arztes Androkydes* Περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων dans *Rheinisches Museum*, LXVII, (1912), pp. 240 et suiv.] me paraît avoir apporté d'importants arguments en faveur de l'authenticité.

([3]) Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, 5e édit., pp. 300 et suiv., où les principaux témoignages sont cités. Pour les rapports avec les Étrusques, cf. Zeller, *ibid.*, p. 296, n. 2, et Plutarque, *Vie de Numa*, 14.

Entre tous ces peuples, ce sont les Égyptiens qui naturellement durent les premiers appeler l'attention des Grecs. Tout en ne parlant pas encore d'un séjour de Pythagore en Égypte, Hérodote (II, 81) remarque l'analogie d'un rite sacerdotal égyptien avec un usage pythagoricien et il fait venir d'Égypte en Grèce la croyance à la métempsychose (II, 123) (1). A partir d'Isocrate (*Busiris*, II, 28), l'assertion que Pythagore a emprunté sa science et surtout ses prescriptions religieuses à l'école des Égyptiens est répétée à l'infini (2).

En particulier pour ce qui concerne le *De Iside*, une étude détaillée ferait voir que, d'un bout à l'autre du traité, une place importante était faite dans les sources aux explications empruntées à l'école pythagoricienne. Un grand nombre d'entre elles remontent en dernière analyse à Eudoxe de Cnide, qui est fréquemment cité :

Chapitre VI, sur l'abstention du vin, Eudoxe est combiné avec Hécatée d'Abdère (Diodore, I, 70, 11) ; comparez ce qui est dit des prêtres d'Héliopolis qui ne boivent pas de vin le jour (ὡς οὐ προσῆκον ἡμέρας πίνειν, τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος) avec Jamblique, *Vie de Pythagore*, 97 et 98 : οἴνου δὲ μεθ' ἡμέραν οὐ μετεῖχον (*sc.* οἱ Πυθαγόρειοι) ; cf. Diogène, VIII, 19 (3). — Chapitre XXI, sur l'emplacement du tombeau d'Osiris. — Chapitre XXX, sur la puissance démoniaque de Typhon ; cf. chapitres XLVIII, LXXVI, LXXX et Wellmann, *Hermes*, XXXI (1896), pp. 243 et suiv. — Chapitres LII et LXIV sur Isis, déesse de l'amour; chapitre LXII, sur le Zeus égyptien.

L'attribution à Eudoxe est moins sûre là où les Pythagoriciens sont cités en général : Chapitre XXXII, la mer est une larme de Kronos; cf. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 41 ; Clément,

---

(1) Cf. Zeller, *ouvr. cité*, I, 1, 5e édit., p. 305, n. 1.

(2) Voir notamment Plutarque, *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 2, 1, *De Iside*, chap. X.

(3) Les parfums que brûlent les prêtres égyptiens pendant le jour (*De Iside*, LXXIX) sont également à rapprocher des pratiques pythagoriciennes décrites par Jamblique, *Vie de Pythagore*, 98. L'adoration du soleil levant était un des commandements pythagoriciens, Jamblique, *ibid.*, 256.

*Strom.*, V, p. 360, 21, Stählin. C'est justement Eudoxe qui est donné comme ayant emprunté une autre image analogue aux prêtres égyptiens : le vin est le sang de ceux qui jadis ont fait la guerre aux dieux et dont les cadavres, mêlés à la terre, ont fait pousser les vignes (*De Iside*, VI) ([1]). — Chapitre XLII, sur le nombre dix-sept. — Cf. encore chapitres LXXV et X, notamment Apollon, expliqué par ἀ - πολύς.

Une étude complète devrait naturellement tenir compte de passages où il n'y a pas expressément de rapprochement avec le pythagorisme. Par exemple, le port de vêtements de lin était commun aux prêtres égyptiens (*De Iside*, IV) et aux Néo-pythagoriciens (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 100, 149).

L'abstinence pythagoricienne des poissons (Diogène, VIII, 34; Eustathe, p. 1720, 31 et suiv.) avait aussi été rapprochée de la même pratique chez les prêtres d'Égypte (Plutarque, *De Iside*, VII; *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 2).

Plutarque (*De Iside*, LXII) explique, d'après Manéthon, que le fer est l'os de Typhon. La pensée offre bien le même genre d'image que nous venons de rencontrer chez les Pythagoriciens à propos de la mer « larme de Kronos », et du vin « sang des ennemis des dieux ». Et, en effet, les Pythagoriciens (Lydus, *De mensibus*, I, 35) avaient l'horreur du fer qui symbolise la matière : Ὁ γὰρ σίδηρος κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τῇ ὕλῃ ἀνάκειται· μέλας γὰρ καὶ αὐτὸς καὶ διὰ τοῦτο ἐγγὺς ἀνείδεος, πολύκμητός τε καὶ πολύχρηστος ἀλλ' οὐκ ἀπαθής ἐστιν. Aussi prescrivaient-ils aux prêtres de n'employer que des ciseaux d'airain ([2]). Nous avons vu plus haut que le magistrat de Platée, chargé d'évoquer une fois l'année les esprits des héros, était de même soumis à l'interdiction de toucher du fer.

([1]) Androkydès se fondait sur quelque symbolon pythagoricien analogue quand il écrivait à Alexandre le Grand. Pline, *Hist. Nat.*, XIV, 58 : *Vinum poturus, rex, memento bibere te sanguinem terrœ.*

([2]) Sur l'emploi sacré des ciseaux d'airain, cf. Sophocle, fr. 491 Nauck, 2e édit.; Macrobe, V, 19, 13; Servius, *Ad Aen.*, I, 448.

## VII

### **Sarapis** = σοῦσθαι τὸ πᾶν

μετριώτερον δὲ <οἱ> (1) παρὰ τὸ σεύεσθαι καὶ τὸ σοῦσθαι τὴν τοῦ παντὸς ἅμα κίνησιν εἰρῆσθαι φάσκοντες.

La première explication du nom de Sarapis a paru à Plutarque négligeable, la seconde absurde, la troisième plus absurde encore; en voici une enfin qui lui paraît assez raisonnable : « Plus modérée est l'opinion que c'est d'après l'élan (τὸ σεύεσθαι καὶ τὸ σοῦσθαι) donné au mouvement simultané de l'univers qu'il est nommé ».

Sarapis est donc dérivé ici de σεύεσθαι ou σοῦσθαι et de πᾶν. Il n'y a pas lieu de proposer des corrections (2). Surtout, il ne faut pas songer à supprimer καὶ τὸ σοῦσθαι, comme le voulait Squire, car cette leçon inattendue est précisément ce qui garantit le mieux l'authenticité du passage et ce qui lui donne son principal intérêt. La forme σοῦσθαι, avec la voyelle ο, a été choisie évidemment pour préciser et spécialiser le sens de σεύεσθαι, et nous devons rechercher quelle raison particulière a pu donner à cette forme une pareille fonction. Cette raison, je crois qu'il est possible de l'indiquer avec une grande vraisemblance. Nous savons, en effet, que le substantif σοῦς avait été adopté par Démocrite comme un terme technique pour désigner une sorte

---

(1) μετριώτεροι Baxter et Bernardakis; <οἱ> a été suppléé par Xylander. Il ne aut pas vouloir mettre trop de correction grammaticale dans cette succession rapide de notes.

(2) σύρεσθαι de Semler pour σεύεσθαι est vraiment mauvais; σείεσθαι serait également un changement arbitraire, bien qu'à première vue il soit assez tentant, cf. *De Iside*, LXIII, p. 376 C : ἐμφαίνει καὶ τὸ σεῖστρον ὅτι σείεσθαι δεῖ τὰ ὄντα καὶ μηδέποτε παύεσθαι φορᾶς. A rapprocher une étymologie de Σείριος, *Scol. Apollon. Rh.*, II, 517 : ἢ παρὰ τὸ σείεσθαι καὶ πάλλεσθαι.

de mouvement : φησὶ γὰρ (*sc.* Δημόκριτος) οὐκ εἰς ἓν ὁρμᾶν τὸν σοῦν, λέγων « σοῦν » τὴν κίνησιν τῶν ἄνω φερομένων σωμάτων (Aristot., *De caelo*, IV, 6, 313 B, 4 = Diels, *Vorsokratiker* I, 2e édit., p. 363, 41) (1). Le terme σοῦς désignait donc le mouvement des atomes les moins lourds (air et feu) qui étaient poussés dans la région élevée (2). C'est de là sans doute que le verbe σοῦσθαι a été choisi comme s'appliquant spécialement au mouvement des sphères supérieures.

La source même à laquelle remonte ici Plutarque est de tendance stoïcienne et suppose une théorie cosmique au sujet de laquelle on peut voir les principaux passages réunis chez I. von Arnim (3) : au centre du monde, la terre est un globe immobile autour duquel tournent les sphères qui constituent l'univers supérieur. C'est ce mouvement que notre étymologie attribue ici à Sarapis (4).

Plus loin dans le *De Iside*, une allusion au même rôle du dieu est donnée comme empruntée aux livres d'Hermès (chap. LXI, p. 375 F) : Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ Αἰγυπτιστί. Osiris-Sarapis préside ici au mouvement du πνεῦμα et nous savons assez que ce mot appartient à la terminologie stoï-

---

(1) Platon signale un sens analogue du mot σοῦς chez les Lacédémoniens, *Cratyle*, 412 B : ἀλλὰ δεῖ ἐκ τῶν ποιητῶν ἀναμιμνήσκεσθαι ὅτι πολλαχοῦ λέγουσιν περὶ ὅτου ἂν τύχωσιν τῶν ἀρχομένων ταχὺ προϊέναι « ἐσύθη » φασίν Λακωνικῷ δὲ ἀνδρὶ τῶν εὐδοκίμων καὶ ὄνομα ἦν « Σοῦς »· τὴν γὰρ ταχεῖαν ὁρμὴν οἱ Λακεδαιμόνιοι τοῦτο καλοῦσιν.

(2) Cf. Zeller, *Die philos. der Gr.*, I, 5e édit., pp. 887 et suiv.

(3) *Stoicorum veterum fragmenta*, II, pp. 173 et suiv., particulièrement p 175, fr. 555 de Chrysippe : τεσσάρων οὖν ὄντων τῶν στοιχείων, συμβέβηκε τὸ πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, κουφότατα ὄντα, ἐπὶ τὴν ἄνω φορὰν ἔχειν τὴν ὁρμὴν καὶ περιδινεῖσθαι.

(4) Pour l'idée fondamentale de cette explication, où Sarapis est envisagé comme le moteur des sphères célestes, cf. Franz Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain* (*Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII, 2e part., pp. 455 et suiv.).

cienne (¹). Remarquons, en passant, que la fonction prêtée par certains à Sothis dans ce passage est également connue de l'auteur de l'étymologie Σείριος· παρὰ τὸ σείεσθαι καὶ πάλλεσθαι, que nous avons rapportée plus haut (²).

---

(¹) Voir le paragraphe πνεῦμα chez ARNIM, *Stoic. vet. fr.*, II, pp. 144 et suiv., fr. 442 : τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε κ. τ. λ. Cf. DIELS, *Doxogr. graeci*, 310$^a$7, 292$^a$23, 302$^b$22, 305$^a$15 et suiv. : οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται... καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. De même, dans d'autres passages du *De Iside*, le mot πνεῦμα révèle une tendance sûrement stoïcienne, ch. XXXVI (365 D). XL (367 C). LXVI (377 D).

(²) P. 62, n. 2.

# VIII

## Sarapis = Osiris-Apis

Οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς ταὐτό φασι τὸν Ὄσιριν συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ἡμᾶς ὡς εὔμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος ψυχῆς τὸν Ἆπιν.

« Le plus grand nombre des prêtres disent qu'Osiris et Apis se confondent dans le même mot, nous expliquant et nous enseignant qu'il faut considérer Apis comme une belle image de l'âme d'Osiris. »

D'après cette étymologie Osiris + Apis, qui a encore des partisans modernes (1), Sarapis représente donc la réunion des deux dieux égyptiens, Osiris et Apis. L'âme d'Osiris, incarnée dans le bœuf Apis, prendrait le nom de Sarapis après la mort de celui-ci. L'explication théologique du culte du taureau Apis comme une incarnation de Ptah ou d'Osiris est sans doute très ancienne en Égypte. Chez les Grecs, Hérodote n'en parle pas et cite simplement comme déjà connue l'identification d'Apis avec Épaphos (2). L'explication reproduite chez Plutarque s'est trouvée sans doute également chez Hécatée d'Abdère, si, comme il le paraît bien (3), c'est lui que suit Diodore (I, 85, 4) : Τῆς

(1) Sarapis s'explique (déjà pour Champollion) par l'hellénisation d'Oserapis, ce dernier nom représentant la transcription régulière de l'égyptien; voir Isidore Lévy, *Sarapis* dans *Revue de l'hist. des Religions*, LX (1909), pp. 286 et suiv.

(2) II, 153 : ὁ δὲ Ἆπις κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσάν ἐστι Ἔπαφος; cf. III, 27 et 28.

(3) Cf. Schwartz, *Hekataeos von Teos* dans *Rh. Mus.*, XL (1885), pp. 230 et suiv. Pour Plutarque, il ne remonte ici en tout cas pas directement à Hécatée, ni même peut-être indirectement. Il s'agit d'une même interprétation sacerdotale que plusieurs auteurs ont pu recueillir et reproduire indépendamment l'un de l'autre.

δὲ τοῦ βοὸς τούτου τιμῆς αἰτίαν ἔνιοι φέρουσι λέγοντες ὅτι τελευτήσαντος Ὀσίριδος εἰς τοῦτον ἡ ψυχὴ μετέστη, καὶ διὰ ταῦτα διατελεῖ μέχρι τοῦ νῦν ἀεὶ κατὰ τὰς ἀναδείξεις αὐτοῦ μεθισταμένη πρὸς τοὺς μεταγενεστέρους. Avant Plutarque encore, elle apparaît également comme connue chez le stoïcien Athénodore de Tarse ([1]), qui fut le maître d'Auguste : σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιος γενόμενον Ὀσίραπις, et chez Strabon, l'ami de cet Athénodore (XVII, 1, 31 [807 C]) : τό τε (*sc.* ἱερὸν) τοῦ Ἄπιδος ὅς ἐστιν ὁ αὐτὸς καὶ Ὄσιρις, ὅπου ὁ βοῦς ὁ Ἆπις ἐν σηκῷ τινι τρέφεται, θεὸς ὡς ἔφην νομιζόμενος.

Au temps de Plutarque, la conception était devenue banale et elle revient plus d'une fois dans notre traité, chapitre XX (359 B) : Ἐν δὲ Μέμφει τρέφεσθαι τὸν Ἆπιν, εἴδωλον ὄντα τῆς ἐκείνου (*sc.* Ὀσίριδος) ψυχῆς ; chapitre XLIII (368 C) : Τὸν δ' Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι ; chapitre LXXIII (380 E) : Ὁ γὰρ Ἆπις δοκεῖ... ἱερὸς εἶναι τοῦ Ὀσίριδος.

Dans notre passage, l'épithète εὔμορφος donnée à εἰκών a paru suspecte à Wyttenbach et sa correction ἔμμορφος a passé dans le texte de Bernardakis. Dans les deux endroits de Plutarque sur lesquels on s'appuie (*Numa*, 8, p. 65 B et *De def. orac.*, 35, p. 428 F), ἔμμορφος s'oppose à l'absence complète de forme (ἀμορφία), idée dont il ne peut être question ici.

Quant aux corrections αἰσθητήν ou ἔμψυχον, elles introduiraient sans doute des leçons très naturelles, mais dont rien n'expliquerait l'altération ([2]).

Les autres passages du *De Iside* où εἰκών apparaît avec un sens analogue sont, outre le chapitre XLIII (εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον) cité plus haut, le chapitre XLIX (371 B) : Ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς

---

([1]) Dans CLÉMENT, *Protrept.*, p. 38, 4 Stählin. Cf. CYRILL. ALEX., *Contra Iul.*, I, p. 13, éd. Spanheim = Migne, PG, 76, col. 521 D : ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος συμβεβηκότες εἰς ὁμοφωνίαν, Ὀσίραπιν, ἵν' ἐν ταὐτῷ Ὄσιρίς τε καὶ Ἆπις νοοῖτο... τὸ δὲ μακρὸν ἔθος ἀποβεβληκὸς τὸ Ὀσί, Σάραπιν τὸ βρέτας ἐποίησεν ὀνομάζεσθαι.

([2]) Je signale comme tentante la correction σύμμορφον que me propose M. Franz Cumont, en rapprochant *Ep. Rom.*, 8, 29 : συμμόρφους τῆς εἰκόνος.

καὶ ὑγιαῖνον ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις Ὀσίριδος ἀπορροὴ [1] καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη ; enfin, le chapitre LIII (372 F) : εἰκὼν γάρ ἐστιν οὐσίας ἐν ὕλῃ < ἡ > [2] γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον et le chapitre LIV (373 B) : ... τὸν Ὧρον, ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ, — deux chapitres qui appartiennent certainement à une même section. Cf. aussi les chapitres LVI et LXIV.

Dans tous ces passages, εἰκών paraît avoir un sens bien consacré et nettement théologique. Je croirais volontiers que le point de départ de cet emploi du mot se trouve chez Platon, dans la fin célèbre du *Timée*, 92 C : ... ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ [3], θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Ces termes rappellent le dernier passage du *De Iside* (chap. LIV) que nous venons de citer, et ici l'influence, si l'on veut lointaine, du *Timée* peut s'affirmer d'autant mieux qu'au début du chapitre LIII (cf. chap. XXXIV et surtout chap. LVI) Platon est cité pour des mots caractéristiques (τιθήνη καὶ πανδεχής) qui sont empruntés précisément au *Timée*.

Εἰκών a ainsi fourni un terme pour rendre une idée favorite de la théologie égyptienne. On peut lire, par exemple, dans la fameuse inscription trilingue de Rosette, du 27 mars 196 avant Jésus-Christ (Dittenberger, *Orientis graeci inscr.*, 90) : Βασι-

---

(1) ἀπορροή « émanation », comme nous le verrons pour εἰκών, a ici un sens théologique (de même chap. XXXVIII, LIII), qu'il a conservé chez certaines sectes chrétiennes (cf. Alexandre d'Alexandrie chez Théodoret, I, 4, 46). Reitzenstein (*Poimandres*, p. 16, n. 4) prétend que cet usage du mot est purement égyptien. C'est cependant un terme qui fut employé de bonne heure dans la philosophie grecque On sait que le mot appartient aussi au vocabulaire astrologique.

(2) ἡ est ajouté par Reiske.

(3) νοητοῦ FY ποιητοῦ AP Stob. (Burnet). Dans son édition du *Timée*, Archer-Hind défend, par des arguments intéressants, la leçon ποιητοῦ (the image of its maker). Si notre rapprochement est exact, la source de Plutarque parlerait plutôt en faveur de νοητοῦ, sans d'ailleurs trancher la question pour le texte de Platon, car la variante doit être très ancienne.

λεύοντος τοῦ νέου (Ptolémée Épiphane) ...... εἰκόνος ζώσης τοῦ Διός, κ. τ. λ. On sait qu'εἰκών est un des termes qui ont passé plus tard dans la théologie chrétienne : *II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ (1); cf. *I Cor.* 11, 7.

(1) Voir d'autres rapprochements instructifs entre la langue de l'inscription de Rosette et celle de l'Écriture chez P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1re édit., p. 76.

# IX

## Sarapis et l'égyptien « sairei »

Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα « σαίρει » καλοῦσιν.

« Pour moi, si le nom de Sarapis est égyptien, j'estime qu'il signifie joie et allégresse, le conjecturant parce que les Égyptiens appellent *sairei* la fête des réjouissances. »

Hérodote (III, 27) rapporte qu'au temps du séjour de Cambyse à Memphis un nouveau bœuf Apis apparut et que les Égyptiens se mirent aussitôt en fête : αὐτίκα οἱ Αἰγύπτιοι εἵματά τε ἐφόρεον τὰ κάλλιστα καὶ ἦσαν ἐν θαλίῃσι (1). Cambyse, croyant qu'ils faisaient cela comme une réjouissance (χαρμόσυνα ταῦτα ποιέειν) pour son échec, interrogea les magistrats de Memphis qui lui expliquèrent pourquoi les Égyptiens célébraient universellement cette fête : Οἱ δὲ ἔφραζον ὥς σφι θεὸς εἴη φανεὶς διὰ χρόνου πολλοῦ ἐωθὼς ἐπιφαίνεσθαι, καὶ ὡς ἐπεὰν φανῇ, τότε πάντες Αἰγύπτιοι κεχαρηκότες ὁρτάζοιεν. Le rapport avec l'explication de Plutarque est manifeste, d'autant plus que le mot χαρμόσυνα (2), en dehors de ces deux passages, n'apparaît, à ma connaissance, que très rarement.

---

(1) Cf. Élien, *Nat. an.*, XI, 10.

(2) Hésychius, *s. v.* : Χαρμόσυνα ἑορταὶ Ἀθήνησι · καὶ χαρμόσυνα. C'est aller trop loin que de conclure (avec Wyttenbach) de ce texte et de celui de Plutarque qu'il y avait à Athènes une fête spéciale nommée Χαρμόσυνα. Le terme convient pour exprimer les manifestations extérieures de la joie générale dans certaines fêtes et c'est en ce sens que Grégoire de Nazianze l'a employé, *Oratio* XL au début (I, p. 691, éd. des Bénédictins) : Χθὲς τῇ λαμπρᾷ τῶν Φωτῶν ἡμέρᾳ πανηγυρίσαντες · καὶ γὰρ ἔπρεπε χαρμόσυνα θέσθαι τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας.

Χαρμοσύνη, mot assez rare également en dehors de la *Septante*, apparaît toujours

La fête de la découverte d'un nouvel Apis s'appelait sans doute par excellence Χαρμόσυνα, « liesse ». Le rapprochement du terme d'Hérodote avec le nom égyptien de la fête doit être très ancien et les déductions de caractère orphique qui suivent chez Plutarque me font penser à attribuer cette fantaisie étymologique à Hécatée d'Abdère. Nous avons supposé plus haut que l'explication des *Phrygia grammata* avait déjà raisonné sur l'équivalence des mots χαρά et *sairei*.

Suit maintenant chez Plutarque une phrase qui, de nouveau, n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante.

---

dans un sens analogue; PLUTARQUE, *Non posse suaviter vivi sec. Ep.*, 21, p. 1102 A : Ἐν δὲ πομπαῖς καὶ θυσίαις... καὶ οἰκότριβες καὶ θῆτες ὑπὸ γήθους καὶ χαρμοσύνης ἀναφέρονται. *Hymn. Orph.* (aux Charites), 60, 3, Abel : Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε, | Χαρμοσύνης γενέτειραι, ἐράσμιαι, εὔφρονες, ἁγναί. Dans la *Septante*, I *Rois*, 18, 6 : καὶ ἐξῆλθον αἱ χορεύουσαι εἰς συνάντησιν Δαυείδ... ἐν τυμπάνοις καὶ ἐν χαρμοσύνῃ καὶ ἐν κυμβάλοις; cf. *Lévitique*, 22, 29. *Judith*, 8 6. Le mot est réuni, comme chez Plutarque, à εὐφροσύνη dans *Jérémie*, 33, 11 : φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης. *Constantini or. ad. sanct. coetum* (EUSEBIUS, I, 186, 11, Heikel) : χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης.

## X

### Ἅιδης, ἀιδής, ἀειδής

Καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς αἰδοῦς υἱὸν τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί.

L'intention de cette phrase est claire. Le caractère aimable et joyeux qui vient d'être attribué à Sarapis y reçoit une nouvelle confirmation de l'autorité de Platon; celui-ci, en effet, a dit quelque chose d'analogue d'Hadès, lequel, on l'a vu plus haut, n'est autre que Sarapis. Voyons comment, dans le détail, on a jusqu'aujourd'hui interprété la phrase de Plutarque.

Xylander et, après lui, Reiske et Wyttenbach traduisent : « Nam et Plato *Aden*, id est Ditem, tanquam *Aedus*, quae est Verecundia, filium ait nominatum utpote comem benignumque deum erga eos qui ad ipsum pervenerunt ». En note, Wyttenbach remarque : « αἰδοὺς υἱὸν] Nec hoc, nec Squirii πειθοῦς υἱὸν probo. Ex loco Platonis Cratyl. p. 265 G (= 403 E) apparet tale quid Plutarchum scripsisse τὸν Ἅιδην ὡς αἴτιον τοῖς παρ' αὐτῷ γνώσεως καὶ προσηνῆ θεὸν, κ. τ. λ. »

La note de Reiske est d'une critique plus ingénieuse que vraisemblable : « Recte habet αἰδοῦς. Plato Ἅδην dictum voluit, quasi αἰδοίδην, a *verecundia*, quasi verecundaretur et parceret illis qui ad se venissent. Frigida quidem etymologia et futilis, digna tamen auctoris ingenio, cuius plura talia commenta prostant. Et quamvis fortassis in eius editis ea non legatur, potest tamen in perditis olim exstitisse et lecta Plutarcho fuisse ».

Parthey interprète : « Platon führt an, dass Hades als der Sohn der Scham (Aido) selbst ein milder Gott für die bei ihm Weilenden genannt werde ».

Ici, le bon Amyot s'est égaré comme les autres; il traduit

dans sa langue savoureuse : « Car Platon mesme escrit que Ades, qui signifie Pluton, est fils d'Aido, c'est-à-dire de vergongne et de honte, doulx et clément dieu à ceux qui sont par devers luy ».

L'abbé Ricard admet une correction de Squire : ἅδου υἱόν (ἅδος ἡ εὐφροσύνη, *Etym. Mag.*, 18, 12), et il comprend : « Platon dit que le nom d'Adès signifie *le fils de la douceur*, et ce dieu est doux et facile pour ceux qui sont auprès de lui ». Cette interprétation fait songer à l'étymologie Ἅιδης — ἁνδάνω à laquelle avaient déjà pensé certains anciens ; Cornutus, *Theolog. gr. compendium*, 5 (p. 5, Lang) : Καλεῖται δὲ Ἅιδης ἢ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ἀόρατός ἐστιν, ὅθεν καὶ διαιροῦντες Ἀΐδην αὐτὸν ὀνομάζουσιν, ἢ κατ' ἀντίφρασιν ὡσὰν ὁ ἁνδάνων ἡμῖν· εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἥκιστα ἁνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου. Mais pas plus que pour les étymologies précédentes, on ne peut invoquer pour la dérivation de ἁνδάνω aucun texte de Platon.

On remarquera que toutes ces traductions supposent le changement de παρ' αὐτοῦ des manuscrits en παρ' αὐτῷ (ou παρ' αὐτὸν Reiske). Bernardakis introduit ce παρ' αὐτῷ dans son texte ; de plus, il n'hésite pas à y remplacer αἰδοῦς υἱὸν par la correction bizarre ἁδούσιον qu'il me paraît superflu de discuter.

Toutes ces traductions interprètent αἰδοῦς comme le génitif de Αἰδώς « la Pudeur », et elles admettent comme naturelle une filiation d'Hadès inconnue de toute l'antiquité, et en particulier de Platon lui-même qui, dans le passage invoqué du *Cratyle* (404 A), parle expressément de la paternité de Kronos. En réalité, nous sommes ici en présence d'une méprise initiale qui s'est maintenue de commentaire en commentaire, en vertu de la même force d'inertie qui perpétue dans les textes certaines fautes d'une édition princeps.

Il n'y a rien à corriger dans les manuscrits au mot αἰδοῦς, et dans nos éditions on doit simplement changer la place de l'esprit et écrire ἀιδοῦς ou ἀϊδοῦς, montrant ainsi dans le mot sa qualité de génitif de ἀϊδής, « invisible ».

Une des causes de la méprise est sans doute la façon fautive

dont, en général, nos textes imprimés confondent les deux formes ἀιδής et ἀειδής. Cependant, dans les deux cas les plus anciens où apparaît l'une de ces formes, la graphie ἀιδής, à l'exclusion d'ἀειδής, est parfaitement établie par la prosodie dans le sens de « invisible ». Hésiode, *Bouclier*, 477 : τοῦ δὲ τάφον καὶ σῆμ' ἀϊδὲς ποίησεν. Ἄναυρος; Bacchylide, fr. 46, Bergk : δυσμενέων δ'ἀϊδής [1]. Or, si l'on s'en rapporte au *Lexicon Platonicum* d'Ast, le mot ἀιδής n'existe même pas chez Platon; Ast ne connaît que la forme ἀειδής, et il en est de même, je pense, de toutes les éditions de Platon antérieures à la plus récente, celle d'Oxford. C'est, entre beaucoup d'autres, un des mérites de M. Burnet d'avoir rétabli ἀιδής partout dans le texte de Platon et d'avoir montré que cette forme a pour elle l'autorité des manuscrits.

Nous savons maintenant par l'excellente édition qu'a donnée récemment M. Pasquali du Commentaire de Proclus sur le *Cratyle* que Proclus lisait encore dans le *Cratyle* et qu'il écrivait lui-même ἀιδές et non ἀειδές (p. 87, ll. 7, 13, 15); à plus forte raison en est-il de même de Plutarque.

Après Platon, les auteurs instruits ont dû distinguer par l'écriture ἀϊδής et ἀειδής, le premier mot gardant son sens consacré « invisible », le second laissant apparaître (cf. εὐειδής) le substantif εἶδος dont il est formé, et étant synonyme de ἄμορφος, comme l'indique Aristote, *De coelo*, III, 8, 306 B, 17 : ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι. Rapprochez, par exemple, Plutarque, *De placitis*, I, 2, 875 D (Diels, *Doxog. gr.*, 275ᵃ, 30) : ἡ ὕλη ἄμορφος οὖσα καὶ ἀειδὴς καὶ τὸ εἶδος, ὁ καλοῦμεν ἐντελέχειαν, καὶ ἡ στέρησις. On lit encore ἀειδής chez Plutarque, par exemple, *Galba*, 9, 1056 E (d'une femme) : οὐκ ἀειδῆ τὴν ὄψιν οὖσαν. Ici, cependant, il faut tenir compte d'un troisième mot que les manuscrits peuvent confondre avec ἀειδής ou ἀϊδής. C'est le mot ἀηδής qui serait dans ce passage tout aussi bien à

(1) Cf. Cramer, *Anecd. gr. Oxon.*, I, 65, 20 et suiv.; II, 180, 12.

sa place que ἀειδής. En revanche (*Reg. et imp. apophth.*, 175 D), nos textes imprimés font dire à Denys l'Ancien qui, au moment où ses amis le sollicitent de renoncer à la tyrannie de peur d'être tué, voit un boucher égorger un bœuf en un instant : « Εἶτα οὐκ ἀηδές ἐστιν », εἶπεν, « οὕτω βραχὺν ὄντα τὸν θάνατον φοβηθέντας ἡμᾶς ἀρχὴν ἐγκαταλιπεῖν τηλικαύτην; » Il faut manifestement écrire simplement : οὐκ ἀειδές (¹) ἐστιν, « n'est-il pas laid ou honteux ». Inversement (*De fort. Roman.*, 4, p. 317 E), où il s'agit des vicissitudes de la fortune, de son arrivée rapide et de sa disparition soudaine, nos éditions impriment la leçon impossible : εἶτ' ἄπεισιν ἀηδής. C'est évidemment εἶτ' ἄπεισιν ἀϊδής qu'il faut écrire.

Qu'il ait été ou non le premier (²) à associer les deux termes, c'est Platon (*Phédon*, 79 et suiv.) qui a consacré l'opposition entre le domaine de l'ἀιδές ou de l'âme et celui de l'ὁρατόν ou du corps (*Phédon*, 81 B) : τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀιδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν; cf. 81 A : εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ (*sc.* τῇ ψυχῇ) τὸ ἀιδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον; cf. 83 A et B : πιστεύειν δὲ (*sc.* τὴν ψυχὴν) μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων· ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὂν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀιδές.

C'est lui aussi qui a consacré le rapprochement étymologique de ἀιδής et de Ἅιδης (*Phédon*, 80 D) : Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀιδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν; cf. 81 C : (ἡ ψυχὴ) ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον φόβῳ τοῦ ἀιδοῦς τε καὶ Ἅιδου.

La même étymologie est encore mentionnée dans le *Gorgias*

(¹) Wyttenbach proposait εὐηθές ἐστιν, Bernardakis ὄνειδός ἐστιν.

(²) On verra plus loin, p. 79, que Parménide, *fr.* 13 (Diels), avait peut-être précédé Platon dans cette voie. Mais l'idée est surtout conforme aux doctrines orphico-pythagoriciennes qui sont partout latentes dans le *Phédon*. L'étymologie Ἅιδης, ἀιδές semble déjà présentée comme étant courante dans le *Cratyle*, 403 A.

(493 B) et elle est discutée tout au long dans le *Cratyle* (403 A-404 A), dans un passage difficile où Platon joue successivement avec diverses étymologies : ἀιδές, δεῖ « il attache », πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι. Ce passage du *Cratyle* était certainement dans la mémoire de Plutarque et c'est lui qu'il a directement en vue quand il écrit dans le *De superstitione*, 13 : ... τῷ Ἅιδῃ, ὅν ὁ Πλάτων φησὶ φιλάνθρωπον ὄντα καὶ σοφὸν καὶ πλούσιον, πειθοῖ καὶ λόγῳ κατέχοντα τὰς ψυχάς, Ἅιδην ὠνομάσθαι. Dans la phrase du *De Iside*, le rapport spécial avec le *Cratyle* est moins étroit; Plutarque, qui songe également au *Phédon*, se souvient d'une façon générale du rapprochement Ἅιδης – ἀιδής et de la bienveillance à l'égard des âmes qu'implique chez le dieu une origine commune.

Dans notre passage du *De Iside*, la méprise qui a fait voir dans ἀιδοῦς le génitif de Αἰδώς a conservé au mot son ancienne orthographe exacte. Mais dans tous les autres endroits de Plutarque où est rappelée la même étymologie d'Hadès, nos éditions impriment fautivement ἀειδής au lieu de ἀιδής (1), par exemple, *De primo frigido*, 9 (948 F).

Je citerai en particulier deux de ces passages, parce qu'ils peuvent servir à éclairer la phrase qui nous occupe. *De latenter vivendo*, 6 (1130 A) : ὅθεν δὴ τὸν μὲν ἥλιον Ἀπόλλωνα κατὰ τοὺς πατρίους καὶ παλαιοὺς θεσμοὺς νομίζοντες Δήλιον (2) καὶ Πύθιον προσαγορεύουσι· τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, Ἅιδην ὀνομάζουσιν, ὡς ἂν εἰς ἀιδὲς (ἀειδὲς éditions) καὶ ἀόρατον

---

(1) Quant aux manuscrits des *Moralia*, même si l'appareil critique des éditions actuelles méritait confiance, on comprend que leur témoignage aurait fort peu d'importance en une pareille question. Naturellement, la même faute se rencontre dans d'autres auteurs, par exemple Cornutus, *Theol. gr. comp.*, 35, p. 74, 6 (Lang) : τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα Ἅιδην, ὥς ἔφην, διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν ; ici la faute ἀειδές est d'autant plus étonnante qu'à l'endroit rappelé par l'auteur dans ὥς ἔφην (= 5, p. 5, 3), on a la graphie exacte : καλεῖται δὲ Ἅιδης ἢ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ἀόρατός ἐστιν, ὅθεν καὶ διαιροῦντες Ἀΐδην αὐτὸν ὀνομάζουσιν.

(2) Jeu étymologique sur δηλόω : le soleil montre les objets.

ἡμῶν, ὅταν διαλυθῶμεν, βαδιζόντων « νυκτὸς ἀϊδνᾶς ἀεργηλοῖό θ' ὕπνου κοίρανον ».

Le second passage se trouve dans le *De Iside* même, chapitre LXXVIII. Plutarque y revient sur l'identité d'Osiris, qui règne sur les morts, avec Hadès et Pluton, et il développe une idée parente de celle du *Phédon* : Ἀνθρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ, πλὴν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας· ὅταν δὲ ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ αἰδὲς (ἀειδὲς éditions) καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἁγνόν, οὗτος αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ βασιλεὺς ὁ θεός, ἐξηρτημέναις [1] ὡς ἂν ἀπ' αὐτοῦ καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος.

Si le sens à donner à αἰδοῦς dans notre passage est maintenant établi, il s'en faut que le texte de Plutarque soit devenu entièrement acceptable. En effet, de même que pour des raisons de fait et de contexte, Plutarque n'a pu faire d'Hadès le fils d'Aidos, il est également impossible qu'il l'ait appelé « le fils » de l'invisible. Ce titre, c'est plutôt aux âmes elles-mêmes qu'à Hadès qu'il conviendrait. Hadès, lui, est non pas le fils, mais le κύριος, le βασιλεύς, ou, si l'on veut, avec le poète, le κοίρανος de l'invisible, comme on l'a vu dans les deux endroits de Plutarque qui ont été cités en dernier lieu. C'est donc le mot υἱόν qui est corrompu.

Au contraire, il ne faut pas toucher aux mots τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις ; il s'agit seulement de les bien traduire, et l'on verra qu'ils constituent une leçon précieuse et essentielle parce qu'elle donne justement la raison de l'affirmation de toute la phrase : Hadès étant le roi ou le maître de l'invisible, il est naturellement un dieu accueillant pour ceux (les âmes) qui proviennent

---

[1] ὡς ἂν ἐξηρτημέναις Wyttenbach. Mais la faute gît sans doute dans ἂν ἀπό. Dans tous les passages que j'ai pu vérifier (plus de vingt), Plutarque construit ἐξαρτάομαι avec le génitif seul; ὡς introduisait peut-être un terme de comparaison. L'emploi du verbe fait ici penser à PLATON, *Ion*, 536 A, et aux liens dont il est parlé dans le *Cratyle*, 403 C.

de lui. On comprend aussi pourquoi παρ' αὐτοῦ γενομένοις convient mieux ici à l'idée que ἐξ αὐτοῦ. L'âme n'est pas proprement ἔκγονος d'Hadès. Elle provient simplement de son domaine et elle doit retourner plus tard auprès de lui; elle a ainsi avec Hadès une communauté naturelle. Cf. *Phédon,* 79 D : ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ; cf. 81 A : τὸ ὅμοιον αὐτῇ. Nous verrons bientôt que telle paraît être si bien l'idée fondamentale du passage qu'elle sera reprise à nouveau et développée dans la phrase suivante.

Il est plus facile de retrouver le sens général de notre phrase que d'en établir un texte tout à fait correct, si tant est d'ailleurs qu'une telle correction ait jamais existé. Quant à la lettre, ici Platon ne peut guère nous aider; Plutarque, en effet, s'est simplement souvenu de l'étymologie d'Hadès et de la conception générale de Platon, surtout dans le *Phédon* où il est dit du dieu, 80 D : παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν; cf. 81 A : εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι. On voit que Plutarque ne reprend aucune des épithètes données au dieu chez Platon, par exemple ἀγαθόν (cf. μέγας εὐεργέτης, *Cratyle,* 403 E) ; il se contente d'exprimer la même idée à l'aide d'un de ses mots favoris προσηνῆ, que l'on ne trouve nulle part chez Platon. Si le déchiffrement du sens général de la phrase semble assez certain, la restitution des termes grecs eux-mêmes ne pourra viser qu'à quelque vraisemblance.

A cet égard, la substitution de κύριον à υἱόν me paraît très tentante. Κύριος est en quelque sorte consacré chez Plutarque pour le sens que nous attendons, par exemple *Moralia,* 1130 A (cité plus haut, p. 75) : τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας s'appliquant justement à Hadès comme maître des ténèbres. En général, chez Plutarque, tout dieu est dit κύριος de l'élément ou du domaine auquel il préside ; cf. dans le *De Iside* même, chap. XL, p. 367 A, à propos d'Isis : ἡ κυρία τῆς γῆς θεός ; chap. XXXIV, p. 364 D : καὶ τὸν Διόνυσον « ὕην » (*sc.* καλοῦσι) ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως ; cf. chap. XXXV, 365 A : Διόνυσον ... πάσης ὑγρᾶς φύσεως ... κύριον et *Quaest. conviv.*, V, 3, 1, p. 675 F ; *De Iside,*

chap. XLIX, p. 371 A : ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὄσιρις; de même, *De def. orac.*, 7, p. 413 C, à propos d'Apollon : εἴτε ἥλιός ἐστι εἴτε κύριος ἡλίου καὶ πατήρ. Ce passage est important parce qu'il condamne à nouveau la leçon υἱόν : le dieu est si loin d'être appelé le fils de son élément qu'il est dit en être le père; la même idée est développée en détail dans le *De def. orac.*, 42, p. 433 E. Dans le même traité encore (29, p. 426 A), Zeus est dit κύριος ἁπάντων καὶ πατήρ.

Si κύριον est la vraie leçon, υἱόν viendrait-il d'une ancienne revision, causée par la même méprise que celle des éditeurs modernes? Αἰδοῦς étant pris pour le génitif du nom propre Αἰδώς, κύριον devenait inexplicable et l'on aurait écrit υἱόν. Je ne sais si l'on peut supposer dans un archétype ancien d'auteur profane une abréviation chrétienne comme ΚΝ qui expliquerait paléographiquement la confusion avec ΥΝ.

Il reste encore que, pour avoir une phrase vraiment correcte, on attendrait l'article devant ἀιδοῦς et que le καὶ ne s'explique guère placé comme il est après τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις. Sur ce dernier point, on peut naturellement faire bien des conjectures. Le plus facile serait de supposer que le καὶ est fourvoyé et d'écrire : ὡς ἀιδοῦς κύριον καὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι (*sc.* Ἅιδην). Cf. le passage du *De superstitione*, 13, rappelé plus haut à la page 75 : Ἅιδῃ ὃν ὁ Πλάτων φησὶ φιλάνθρωπον ὄντα καὶ σοφὸν ... Ἅιδην ὠνομάσθαι. Mais on pourrait aussi chercher dans une autre voie et songer à la chute d'un membre qui était coordonné par καὶ avec ce qui précède, par exemple : τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ < παρ' αὐτὸν ἀπερχομένοις > . On va reconnaître qu'une pareille restitution du texte cadrerait particulièrement avec l'idée, telle que nous allons la voir continuée et développée dans la phrase suivante.

---

## XI

## Amenthès

Καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἄλλα τε πολλὰ τῶν ὀνομάτων λόγοι εἰσὶ καὶ τὸν ὑποχθόνιον τόπον εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην καλοῦσι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα.

« Chez les Égyptiens beaucoup d'autres noms encore sont des explications du sens [1] et le lieu souterrain dans lequel ils pensent que les âmes se rendent après la mort, ils l'appellent Amenthès, nom qui signifie prenant et donnant. »

Cette explication du mot Amenthès nous importe fort peu, en tant qu'elle prétend être une étymologie. Mais il est intéressant de voir d'où vient l'idée qu'elle a voulu ainsi faire exprimer par le mot égyptien. Cette idée se trouve impliquée dans notre passage du *Phédon*, mais elle remonte plus haut encore, jusqu'à la mystique du VI^e^/V^e^ siècle. Simplicius (*Phys*., 39, 18), après avoir cité le fragment 13 (Diels) de Parménide : πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων, ajoute, sous la forme indirecte, comme appartenant à la suite du poème : καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀιδές [2], ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι. M. Diels [3] fait remarquer que les termes employés ici ne sont point sans doute ceux de Parménide, mais il montre en même temps que l'idée qu'ils expriment était déjà cou-

(1) Pour ce sens de λόγος, cf. plus loin *De Iside*, LXI, l'emploi du mot λόγος à propos des étymologies d'Osiris et d'Anubis; *De animae procr. in Timaeo*, 27, p. 1026 A : λόγος δὲ λέξις ἐν φωνῇ σημαντικῇ διανοίας.

(2) Je corrige ἀειδές en ἀιδές. Le sujet de la phrase pour Simplicius est δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ, fr. 12, 3.

(3) *Parmenides Lehrgedicht*, pp. 109 et suiv.

rante au V[e] siècle, même en dehors des cercles orphico-pythagoriciens.

Nous avons vu plus haut (pp. 27 et suiv.) que beaucoup d'autres doctrines orphiques avaient été ramenées, déjà par Hécatée d'Abdère, à une origine égyptienne; de même ici un égyptomane, qui est vraisemblablement encore Hécatée, a voulu trouver dans le nom même de l'Amenthès l'expression de la vieille théorie de la palingénésie.

Après avoir ainsi servi à une sorte de syncrétisme gréco-égyptien, le terme *Amenthès* a trouvé un nouvel emploi analogue dans les écrits des gnostiques chrétiens qui admettaient, eux aussi, un cycle d'existences. Le mot apparaissait, en effet, dans une œuvre gnostique écrite originairement en grec, mais connue seulement par une traduction copte (1). Il y offre encore un sens qui se concilie parfaitement avec l'explication de Plutarque. L'enfer, en effet, est décrit comme comprenant trois régions : l'Amente, le Chaos et les Ténèbres extrêmes. L'Amente lui-même joue le rôle d'un purgatoire, d'où les âmes, après un châtiment temporaire, sont renvoyées sur la terre pour entrer dans un nouveau corps.

---

(1) *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache,* herausg.. übers. und bearbeitet von Carl Schmidt dans *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Literatur* von Gebhardt und Harnack, t. VIII (1892), pp. 410 et suiv. Le mot est transcrit *Amente* dans la traduction de C. Schmidt. La date de l'œuvre originale est placée vers la première moitié du III[e] siècle, p. 598.

## XII

## Étymologies grecques et égyptiennes

L'explication d'un mot par l'égyptien est fréquente dans le *De Iside,* et le cas d'Amenthès, de même que plus haut celui de *sairei,* n'aurait besoin d'aucun commentaire, si la phrase qui suit chez Plutarque, la dernière de notre chapitre, ne posait, à ce qu'il me paraît, un petit problème intéressant dans ce domaine de l'étymologie grecque :

Εἰ δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀπελθόντων πάλαι καὶ μετακομισθέντων ὀνομάτων ἕν ἐστιν, ὕστερον ἐπισκεψόμεθα.

« Si c'est là encore un des noms qui sont partis anciennement de la Grèce et qui ont été transportés, nous l'examinerons plus tard. »

Il s'agirait de savoir quelle est exactement la raison et la portée de la question ainsi indiquée ; à cet égard, malgré sa promesse, Plutarque ne s'explique guère par la suite. On croit voir ici, au sujet de la véritable origine des mots, une certaine trace de scrupule historique dont les Grecs ne sont guère coutumiers. D'une façon générale, en effet, pour les écrivains grecs l'étymologie n'appartient pas à la grammaire, surtout à la grammaire historique comme nous l'entendons, et Plutarque a grandement raison d'appeler λόγοι les explications qu'ils donnent des mots. L'étymologie est un des arguments auxiliaires dont ils se servent pour donner une confirmation verbale à telle ou telle thèse, dans tous les genres d'investigation ou de discussion, philosophie, dialectique, sophistique, rhétorique, histoire ou théologie. Elle n'est fréquemment qu'un jeu d'esprit et elle se moque des exigences de la phonétique, de l'histoire et même

de toute conséquence avec elle-même. On sait avec quelle virtuosité déconcertante l'ironie de Platon a joué de ce procédé cher aux Héraclitéens de son temps.

Ainsi comprise, on conçoit que l'étymologie, quand elle s'applique aux noms de personnes, aura, en général, une tendance étiologique : déjà chez Homère, le destin d'Odysseus fait rapprocher son nom de ὀδύσασθαι (α 62, τ 407 et suiv.). Suivant ce qu'est la thèse de l'écrivain, le nom propre s'expliquera par le caractère de la personne, par son rôle ou son pouvoir, par tel ou tel évènement déterminé de sa vie. Inversement, c'est souvent de l'analyse du nom lui-même que l'on déduira les circonstances historiques qui l'ont fait donner ([1]).

Pour ce qui concerne spécialement les dieux, le polythéisme des Grecs envisage en quelque sorte naturellement le culte de tous les peuples comme s'adressant aux mêmes puissances divines qui sont simplement désignées par des noms différents; c'est là pour lui une vérité bien antérieure à l'affirmation dogmatique que nous en trouvons chez Plutarque (*De Iside*, LXVII) : ... θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους κ. τ. λ. Hérodote identifie déjà les dieux égyptiens et grecs et Tacite fera encore de même pour les dieux germaniques et romains. Pour expliquer de telles identifications, la liberté étymologique des anciens peut procéder de diverses façons. Par exemple, pour les noms des dieux grecs, Hérodote, conformément à sa haute idée de l'antiquité de la culture égyptienne, suppose simplement que la plupart ([2]) sont venus du pays du Nil (II, 50) : Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα.

Si Hérodote n'est pas allé plus loin dans la voie étymolo-

---

([1]) Cette méthode est déjà très employée par Hécatée de Milet qui l'a transmise à Hérodote, et elle a eu ses partisans jusqu'à nos jours. Cf. Diels, *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen* dans *Neue Jahrbücher*, XXV (1910), pp. 4 et suiv.

([2]) Seuls, les noms de Héra, Histia, Thémis, les Charites et les Néréides ne se retrouvent pas en Égypte; il faut leur ajouter Poseidon qui vient des Libyens, et les Dioscures qui viennent des Pélasges.

gique, c'est évidemment qu'il a cru que les noms divins ne pouvaient s'expliquer par le grec et que ce n'était pas sa tâche de les analyser dans la langue du pays dont ils étaient originaires. Il faut admirer le père de l'histoire de s'être placé tout de suite au-dessus du point de vue naïf qui décompose les mots en des éléments significatifs, sans tenir aucun compte des différences de nation et de langue. Après lui, en effet, avec une candeur parfaite et sans aucun scrupule, presque tous les étymologistes anciens se servent du grec pour retrouver dans les mots étrangers le sens qui convient le mieux à leur thèse du moment.

Les exemples sont innombrables. Le juif Eupolémos (IIe siècle av. J.-C.) n'est sans doute guère moins épris de l'antiquité et de la supériorité judaïques que son coreligionnaire Artapanos (même siècle), lequel faisait de Moïse (1), en le nommant Μώϋσος, le Mousaios des Grecs et le maître d'Orphée. Néanmoins, Eupolémos ne voit aucune inconséquence à expliquer Jérusalem par ἱερὸν Σολομῶνος (2). Des écrivains de tendance analogue, soit juifs, soit chrétiens, ont rapproché Sarapis du patriarche Joseph et ont enrichi d'un spécimen hybride gréco-judaïque, Σάρρας παῖς, la collection d'étymologies que nous avons examinées (3).

De telles explications de mots, en raison de leur tendance

---

(1) Eusèbe, *Praep. Evang.*, IX, 27, p. 432 A.

(2) *Ibid.*, IX, 34, p. 451 B. De telles étymologies grecques sont fréquentes pour des noms hébraïques chez Josèphe, Philon et dans le Talmud, cf. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, I. II, p. 120 note. Même procédé pour les noms italiques, par ex. Alexand. Polyhist., fr. 29, 150 dans Müller, *FHG*, III, pp. 231 et 244, et pour les noms asiatiques, par ex. le même, fr. 92 : Ταρσός ... διὰ τὸ τὸν Πήγασον ἵππον ἐκεῖ τὸν ταρσὸν κλάσαντα... Naturellement, on retrouve ailleurs des exemples de la méthode plus saine qu'avait pratiquée Hérodote, par ex. Steph. Byz., s. v. Σουάγελα : ville de Carie, ainsi nommée d'après les mots cariens σοῦαν = τὸν τάφον et γέλαν = τὸν βασιλέα; Charès de Mytilène chez Athénée, I, 27 D : le dieu de l'Inde Σοροάδειος expliqué par οἰνοποιός.

(3) Iul. Firmicus, *De err. prof. rel.*, 13, 2 s.; cf. Rufin, *Hist. eccl.*, XI, 23; Suidas, s. v. Σάραπις; Tertullien, *Ad nationes*, II, 8; Ps. Augustin, *De mirabilibus sacrae scripturae*, I, 15, dans Migne, *PL*, t. XXXV, col. 2163.

apologétique, provoquaient naturellement la riposte d'adversaires et l'étymologie devenait ainsi une arme dans la polémique des partis. Le nom même Jérusalem (1) était expliqué par Ἱερόσυλα (τὰ ἱερὰ συλᾶν) chez l'antisémite alexandrin Lysimaque (IIe/Ier siècle av. J.-C.) et servait à démontrer le pillage et la destruction des temples dont on accusait Moïse et ses compatriotes. Un autre antisémite, inconnu par ailleurs, Nicarque, observant que Moïse était surnommé Alpha par les Juifs, expliquait le fait par les stigmates de la lèpre (ἀλφοί) que les Hébreux avaient eue en Égypte (2).

* * *

En ce qui concerne le pays du Nil, l'égyptomanie, qui était traditionnelle chez les Grecs depuis Hérodote et qu'Hécatée d'Abdère avait encore contribué à renforcer, exposait moins à de pareilles fantaisies étymologiques. On tendit fréquemment à expliquer les noms des dieux par des éléments indigènes, et comme on visait naturellement à un syncrétisme théologique, chacun retrouvait dans ces noms un sens allégorique analogue à celui que sa propre spéculation prêtait aux dieux grecs.

Dans le *De Iside* de Plutarque, les étymologies égyptiennes sont les plus nombreuses et, à part quelques exceptions que nous indiquerons, elles paraissent traitées avec une certaine préférence. On a les meilleures raisons d'admettre que plusieurs de ces étymologies remontent, directement ou indirectement, à Manéthon ou plutôt au Pseudo-Manéthon qui était l'auteur de l'ouvrage théologique intitulé *Hiera Biblos*. Plutarque le cite à cinq reprises à ce sujet (chap. XLIX, LXII, LXXIII; Manéthon

---

(1) JOSÈPHE, *Cont. Apionem*, I, 34.

(2) BEKKER, *Anecdota graeca*, p. 381, 27 et suiv. : Ἄλφα... Καὶ Μωϋσῆς δὲ ὁ νομοθέτης ὑπὸ Ἰουδαίων διὰ τὸ πολλοὺς ἔχειν ἀλφοὺς ἐν τῷ σώματι οὕτως ἐκαλεῖτο. Ἀλλὰ τοῦτο Νίκαρχος ὁ τοῦ Ἀμμωνίου ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων φλυαρεῖ. Cf. l'étymologie de σάββατον par l'égyptien σαββάτωσις = βουβῶνος ἄλγος chez JOSÈPHE. *Cont. Apionem*, II, 2.

ὁ Σεβεννύτης chap. IX, XXVIII) et il y a des indices d'emprunts analogues dans d'autres passages où il n'est pas mentionné ([1]).

En particulier, à propos d'explications de noms égyptiens, Manéthon est invoqué trois fois : chapitre IX, pour Ἀμοῦν, ici, en même temps qu'Hécatée d'Abdère ; on sait qu'Hérodote (II, 42) s'était aussi occupé du mot, d'ailleurs déjà connu de Pindare (*Pyth.*, IV, 16 et *fragm.* 36). — Chapitre XLIX, Τυφών et Βέβων (cf. chap. LXII).

Les autres étymologies égyptiennes, dont nous allons mentionner les principales, ne remontent pas toujours nécessairement à la même source; à côté de Manéthon, il est d'autres auteurs qui interviennent dans ce domaine, notamment Hécatée d'Abdère dont, ici encore, nous devons nous attendre à retrouver plus d'une fois l'influence.

Osiris est interprété de plusieurs façons différentes : Au chapitre X, il est expliqué par πολυόφθαλμος, ος signifiant en égyptien πολύ, et ιρι signifiant ὀφθαλμός (cf. chap. LI ; Macrobe, *Sat.*, I, 21, 11) ; même étymologie chez Diodore, I, 11, 2 ; nous avons vu que de telles rencontres parlent en faveur de la provenance d'Hécatée. — Chapitre XXXVII, d'après Alexarque, le nom égyptien de Dionysos est, non pas Osiris, mais Ἀρσαφής, mot qui exprime le courage (τὸ ἀνδρεῖον) ([2]). Ce détail se trouve dans un passage obscur que nous devrons examiner spécialement au chapitre suivant. On y verra que, bien qu'Arsaphès soit vraiment le nom d'un dieu de l'Égypte, il n'y a pas ici à proprement parler d'étymologie égyptienne, Alexarque ayant dû choisir ce nom pour l'interpréter suivant ses théories sur la formation des mots en grec. — Au chapitre XXXVII également, Hermaios ([3]) (ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων) traduit le

---

([1]) Par exemple chapitres VIII (p. 353 F) et LXXX rapprochés de MANÉTHON, fr. 79 et 84 *bis* MÜLLER, *FHG*, II, pp. 614 et 616. Cf. aussi chapitre LXVI et MANÉTHON, fr. 81.

([2]) Ce nom d'Arsaphès témoigne d'une bonne érudition égyptienne; voyez ROSCHER *Lexikon*, s v. Har-schafet..

([3]) Cet Hermaios est tout à fait inconnu. Cf. PHOTIUS, *Bibliothèque*, Cod. 279, p. 536 A 9 (Bekker)?

nom d'Osiris par ὄμβριμος ; et au chapitre XLII il lui donne un second nom, Omphis, qu'il traduit par εὐεργέτης. — Au même chapitre XLII, sans indiquer de source, Plutarque explique Osiris par ἀγαθοποιός et il insiste sur les nombreux sens du nom : τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιὸν ὃ λέγουσι.

Isis, au chapitre LX, est l'objet d'une interprétation par l'égyptien, que nous examinerons un peu plus loin à propos de l'étymologie égyptienne d'Athéna.

Maneros : Chapitre XVII, aux explications évhéméristes du nom, la source de Plutarque ajoute une interprétation étymologique qui est d'un rationalisme bien conforme à la manière d'Hécatée : Ἔνιοι δέ φασιν ὄνομα μὲν οὐδενὸς εἶναι, διάλεκτον δε πίνουσιν ἀνθρώποις καὶ θαλειάζουσι (1) πρέπουσαν « αἴσιμα τὰ τοιαῦτα παρείη. » La suite du passage s'inspire d'Hérodote, II, 78.

Memphis : Chapitre XX, le nom de la ville signifie ὅρμος ἀγαθῶν ou bien τάφος Ὀσίριδος. On ne peut sans doute rien conclure de ce que le passage qui suit cette étymologie correspond à Diodore, I, 22, 3-6 = Hécatée (2).

Seth : Chapitre XLI, nom égyptien de Typhon, il signifie ὅπερ ἐστὶ καταδυναστεῦον ἢ καταβιαζόμενον. La même étymologie est mentionnée à côté de celle de Bébon (= κάθεξις ἢ κώλυσις) au chapitre XLIX, et elle est rappelée encore avec celle de Σμύ (= ὑπεναντίωσις ἢ ἀναστροφή) au chapitre LXII ; elles doivent sûrement toutes les trois provenir de Manéthon, qui est cité aux chapitres XLIX et LXII.

Min (3) et Isis : Chapitre LVI, Min, nom égyptien d'Horus, signifie ὁρώμενον · αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ κόσμος.

Suit l'explication de trois noms égyptiens d'Isis, Μούθ, Ἄθυρι

(1) Cf. Plutarque, *Quaest. conviv.*, VII, 8, 4, p. 712 F : εὔφημα καὶ πρέποντα θαλιάζουσιν ἀνθρώποις ᾄδοντες. *Ibid.*, IX, 14, 7, p. 746 E : Τῆς δὲ ἐπιθυμίας τὸ μὲν περὶ ἐδωδὴν καὶ πόσιν ἡ Θάλεια κοινωνητικὸν ποιεῖ καὶ συμποτικόν... διὸ τοὺς φιλοφρόνως καὶ ἱλαρῶς συνόντας ἀλλήλοις ἐν οἴνῳ « θαλιάζειν » λέγομεν.

(2) Cf. Schwartz, *Rh. Mus.*, XL (1885), p. 231, n. 1.

(3) Les manuscrits ont, paraît-il : ὧρον εἰώθασι καίμιν προσαγορεύειν. La correction καὶ Μὶν Pinder) est admise par les Égyptologues.

et Μεθύερ. Le premier nom, Mouth, signifie μήτηρ. — Le second nom, Athyri, désigne la maison d'Horus : οἶκον Ὥρου κόσμιον, ὡς καὶ Πλάτων χώραν γενέσεως καὶ δεξαμένην. Cf. le début du même chapitre : Ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δὲ ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔκγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν.

Le troisième nom, Methyer, est composé de deux mots qui signifient πλῆρες et αἴτιον : πλήρης γάρ ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου καὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ καθαρῷ καὶ κεκοσμημένῳ σύνεστιν. Comparez la fin du *Timée* de Platon : θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, κ. τ. λ. Comme je l'ai indiqué plus haut (p. 67), toute cette section du *De Iside* trahit fortement l'influence du *Timée* de Platon, et elle ne se sert de l'interprétation des noms égyptiens que comme d'un argument en faveur de la théologie que cette œuvre avait rendue familière aux esprits.

C'est toujours de même à l'appui de quelque théorie rationaliste ou religieuse que d'autres mots égyptiens sont expliqués. L'Égypte s'appelle Χημία, comme le noir de l'œil, parce que sa terre est noire (chap. XXXIII). Le nom de la myrrhe, βάλ, se traduit par « suppression de la sottise », τῆς ληρήσεως ἐκσκορπισμός (chap. LXXIX)! Le nom du jonc, θρύον, en égyptien signifie ποτισμὸς καὶ κίνησις πάντων (chap. XXXVI). Le lierre κιττός se dit χενόσιρις, ce qui veut dire « plante d'Osiris » (chap. XXXVII). Ce dernier détail remonte à Hécatée, comme le prouve la correspondance exacte avec Diodore, I, 17, 4-5, et il est possible qu'il en soit de même pour l'un ou l'autre de ceux qui précèdent.

Dès lors, il n'y a aucune raison spéciale d'attribuer à l'*Hiera Biblos* de Manéthon, comme songe à le faire M. Lévy ([1]), les

---

([1]) *Revue de l'Hist. des Religions*, LXI (1910), p. 195.

étymologies *sairei* et Amenthès (chap. XXIX) que nous avons étudiées. Nous avons montré que l'étymologie *sairei*, si facile à combiner avec le texte d'Hérodote, paraît avoir été connue de Phylarque et des *Phrygia grammata* et qu'elle pourrait donc avoir été signalée déjà par Hécatée. Quant à Amenthès, la tendance orphique de l'interprétation qui en est proposée fait penser plutôt à Hécatée d'Abdère ; nous avons vu, en effet, qu'il avait voulu retrouver en Égypte la plupart des doctrines et des rites des mystères [1].

*
* *

A la suite de cette série d'étymologies égyptiennes, je signalerai dans le *De Iside* deux passages qui ont une portée toute différente et qui offrent un intérêt particulier. Ici il ne s'agit plus d'explications de mots égyptiens par l'égyptien, mais bien d'explications de mots grecs par l'égyptien. Hérodote s'était contenté d'affirmer la provenance égyptienne des dieux de la Grèce. Il a eu des continuateurs qui ont voulu prouver cette thèse au moyen de l'étymologie.

Le premier exemple est le nom même d'Athéna, chapitre LXII : Ἔοικε δὲ τούτοις καὶ τὰ Αἰγύπτια. Τὴν μὲν γὰρ Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι φράζοντι τοιοῦτον λόγον « ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς », ὅπερ ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν. « Les Égyptiens appellent souvent Isis [2] du nom d'Athéna ; ce nom, en effet, a le sens (λόγος) « j'allai de moi-même », ce qui indique un mouvement qui procède de soi. »

Ce raisonnement implique que les Égyptiens retrouvaient dans le nom d'Athéna, ainsi interprété, un sens qu'ils donnaient de leur côté au nom d'Isis elle-même. En effet, on n'a pas remarqué, à ma connaissance, que la même explication du nom

---

(1) Voir plus haut, pp 26 et suiv.

(2) Athéna est le plus souvent assimilée à Neith (cf. PLATON, *Timée*, 21 E, etc.), mais le syncrétisme avait assimilé la Neith de Saïs elle-même à Isis (PLUTARQUE, *De Iside*, IX).

d'Isis, mentionnée un peu auparavant (chap. LX), est, non point grecque comme l'a fait croire l'exposé un peu ambigu de Plutarque, mais bien égyptienne par son origine. Plutarque lui-même veut que le nom d'Isis soit hellénique et il tient à la dérivation de εἰδέναι qui est un beau thème à développements philosophiques, chapitre II : (Ἶσιν) σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοὔνομά τε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν. Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἶσίς ἐστι....... Τοῦ δὲ ἱεροῦ τοὔνομα καὶ σαφῶς ἐπαγγέλλεται καὶ γνῶσιν καὶ εἴδησιν τοῦ ὄντος· ὀνομάζεται γὰρ Ἰσεῖον ὡς εἰσομένων τὸ ὄν...

Au chapitre LX, Plutarque n'abandonne pas cette conception, mais comme il s'agit là de mettre la déesse également en rapport avec le mouvement de la nature, il combine l'étymologie εἰδέναι avec une dérivation nouvelle, celle de ἵεσθαι :

Διὸ τὸ μὲν Ἶσιν καλοῦσι παρὰ τὸ ἵεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον. Οὐ γάρ ἐστι τοὔνομα βαρβαρικόν, ἀλλ' ὥσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ δυεῖν ῥημάτων (1) τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντος ἔστιν ὄνομα κοινόν, οὕτω τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἶσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.

En présence du sens de mouvement que l'interprétation égyptienne donnait au nom d'Isis, Plutarque n'a donc pas voulu renoncer à garder pour la déesse une origine hellénique, et comme l'étymologie grecque se prête à tout ce qu'on veut (2), il a retrouvé cette même idée de mouvement dans une autre explication du nom, en recourant en seconde ligne à une dérivation du verbe ἵεσθαι. Pour ce système, il s'autorise de l'exemple de la double étymologie de θεός, que l'on rapproche également de θέον (θεῖν, Platon, *Cratyle*, 397 D) et de θεατόν. La suite du passage Οὕτω δὲ καὶ Πλάτων... invoque encore d'autres endroits du

---

(1) ῥημάτων Markland, γραμμάτων ms.

(2) Plus tard, Porphyre, pour appuyer son interprétation d'Isis, aura à sa disposition une autre étymologie encore : διὰ τὴν ἰσότητα, Eusèbe, *Praep. Evang.*, III, 11, 49, p. 115 D; cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre le néoplatonicien. Appendice I*, Περὶ ἀγαλμάτων, p. 19* [Gand, 1913].

*Cratyle*, 401 C (singulièrement déformé!), 411 D, 415 D. La conséquence d'un tel système — à laquelle d'ailleurs Plutarque ne songe pas ici — serait d'admettre, avec les Héraclitéens, que les mots expriment l'essence (φύσις) des choses. Quoi qu'il en soit, il y a ici, à propos du nom d'Isis, trace d'une polémique où Plutarque joue le rôle de conciliateur entre les prétentions grecques et égyptiennes.

Quant à l'étymologie égyptienne d'Athéna, je la rapporterais volontiers à Manéthon qui est cité immédiatement après (chap. LXII) pour des interprétations analogues des noms Seth, Bebon et Smy. Mais lui-même doit l'avoir trouvée déjà existante. Chose caractéristique, en effet, cette égyptisation d'un nom grec divin a justement pour objet de revendiquer Athéna, la grande déesse de cette ville de Saïs où, nous le verrons bientôt, se heurtèrent et se combattirent de très bonne heure les prétentions grecques et égyptiennes.

C'est tout de suite avant l'explication du nom d'Athéna, à la fin du chapitre LXI qui précède, que se trouve la seconde étymologie d'un mot grec par l'égyptien dont nous allons nous occuper. Il est tout à fait dans la manière des égyptomanes qu'elle soit présentée comme un emprunt aux soi-disant livres d'Hermès. Τὰ Αἰγύπτια, en tête du chapitre LXII, doit désigner la même source.

Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ Αἰγυπτιστί· σημαίνει δὲ κύησιν ἢ τὸ κύειν. Διὸ καὶ παρατροπῆς γενομένης τοῦ ὀνόματος, Ἑλληνιστὶ κύων κέκληται τὸ ἄστρον, ὅπερ ἴδιον τῆς Ἴσιδος νομίζουσιν (1).

La puissance qui préside au pneuma s'appelle en égyptien *Sothi*, ce qui signifie κύησις « grossesse » ou κύειν « être grosse ». C'est pourquoi, par altération du nom (c'est-à-dire du nom qui

(1) Cf. chapitre XXI, p. 359 D : καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν.

rendait exactement ce sens égyptien), en grec on appelle κύων « chien » l'astre que l'on attribue à Isis. L'égyptomane qui a trouvé cela a ingénieusement raisonné ; en somme, il a invoqué avec dextérité à l'appui de sa thèse un procédé dont les modernes ont groupé les cas sous le nom d'étymologie populaire.

Il existait donc une école qui, en présence des explications fantaisistes des dieux de l'Égypte au moyen de la langue grecque, maintenait une interprétation par l'égyptien, et qui, en outre, avait la prétention d'appliquer cette méthode aux noms des dieux helléniques eux-mêmes, et aussi des constellations, — par exemple, ici, le Chien et, comme nous le verrons plus loin, Sirius. C'est qu'en effet, dans les discussions qui existaient entre les peuples au sujet de l'ancienneté de leur origine, les Égyptiens se vantaient d'être nés, non pas seulement avant la lune comme les Arcadiens, mais même avant tous les astres; c'est eux qui avaient discerné la nature des constellations et qui leur avaient donné leurs noms (1).

Quelle est l'attitude de Plutarque en face de ces diverses tendances?

*
* *

Sur ce sujet, Plutarque est tout à fait conciliant et il l'est d'autant plus facilement, on pourrait dire plus naïvement, que le côté historique de la question ne l'intéresse pas et lui est parfaitement indifférent. Nous l'avons déjà vu plus haut, à propos du nom d'Isis et aussi à propos d'autres interprétations différentes d'un même dieu (par exemple, Osiris) qu'il signale côte à côte. On pourrait appliquer à son procédé étymologique ce qu'il dit lui-même au sujet des mythes au début du chapitre LVIII : Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας. Il

(1) Schol. Apollon. Rhod., IV, 262, p. 494, 10 : γεγονέναι δὲ αὐτούς (*sc.* τοὺς Αἰγυπτίους) φησιν ὁ Ἀπολλώνιος πρὸ τοῦ πάντα τὰ ἄστρα φανῆναι, καθὸ τήν τε φύσιν κατανοῆσαι αὐτῶν δοκοῦσι καὶ τὰ ὀνόματα θεῖναι.

reproduit toute interprétation de mot qui lui paraît édifiante et conforme à la tendance du développement qui l'occupe pour le moment [1]. Dans ces conditions, il va de soi qu'il n'a pu s'imposer de se priver des ressources que lui offrait l'étymologie grecque, même pour les noms égyptiens.

La ville de Kopto tire son nom du deuil d'Isis [2]. Suivant d'autres, le nom signifie στέρησις, « privation » : τὸ γὰρ ἀποστερεῖν « κόπτειν » λέγουσι (chap. XIV). Il est probable que cette seconde explication provient d'un sens que l'on dérivait du nom de la ville en égyptien. Cependant, le sens pourrait avoir été tiré aussi du grec même; l'acception spéciale qui est ici donnée à κόπτειν (= ἀποστερεῖν) rappellerait la signification également forcée que nous avons vu attribuer à σαίρειν · ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν (chap. XXIX).

Le nom de lieu « Taphosiris » signifie naturellement « tombeau d'Osiris » (chap. XXI). Horus est rapproché de ὥρα (chap. XXXVIII) et de ὡρισμένος (chap. LV).

Osiris, dont le nom est déjà si gros de sens en égyptien (cf. chap. XLII), augmente encore sa puissance d'expression par le grec. Le chapitre XXXIV, après avoir donné des arguments, étymologiques et autres, en faveur de l'eau comme premier principe, ajoute : Καὶ τὸν Διόνυσον « ὕην » ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως, οὐχ ἕτερον ὄντα τοῦ Ὀσίριδος (*sc*. Ἕλληνες καλοῦσι) · καὶ γὰρ τὸν Ὄσιριν Ἑλλάνικος Ὕσιριν ἔθηκεν [3] ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον · οὕτω γὰρ ὀνομάζων διατελεῖ τὸν θεόν, εἰκότως ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς εὑρέσεως [4].

L'attribution de ce fragment à Hellanicus de Mytilène est

---

(1) On peut lire chez Strabon, X, p. 474, des réflexions curieuses sur ce genre d'interprétation théologique.

(2) Cf. Élien, *Nat. an.*, X, 23.

(3) Sans doute à corriger en ἔοικεν avec Valckenaer.

(4) Ces derniers mots sont généralement considérés comme corrompus. On a proposé beaucoup de corrections raisonnables entre lesquelles il est impossible de faire un choix sûr : ὕσεως (Saumaise) καὶ τῆς ὑγρεύσεως (Reiske) ou ῥύσεως (Schwartz); ὕσεως est très séduisant, mais je ne sais s'il est prudent de faire dis-

contestée (1). La tendance à déformer les noms, afin de leur faire exprimer le sens qui lui plaît, paraît cependant bien un trait propre au vieil Hellanicus. Cf. fr. 100 (Steph. Byz.) : Θεστίδειον, πόλις Θεσσαλική. Ἑλλάνικος δὲ δίχα τοῦ σ φησίν, ἀπὸ Θέτιδος; fr. 97, le nom de l'Italie était à l'origine Οὐιταλία, d'après *vitulus*. Dans les cas assez fréquents où, sans ajouter d'explication, on cite Hellanicus comme ayant donné une forme spéciale à des noms, il y a lieu de supposer parfois qu'il avait obéi à la même tendance : fr. 96, Ὑπερβόρειοι au lieu de Ὑπερβόρεοι; fr. 106, Οἰάνθεια pour Οἰάνθη; fr. 120, Λάπη pour Νάπη; fr. 134, Γάργασον au lieu de Γάργαρα; fr. 135, Δύμβριος au lieu de Θύμβριος; fr. 153, Ἐρεμβοί pour Ἄραβες (cf. 161 et 167). Si donc la graphie Ὕσιρις est bien d'Hellanicus, elle a dû avoir pour objet d'expliquer le nom par le grec, et nous trouverions pour l'Égypte elle-même, chez un contemporain d'Hérodote, un représentant de la naïve tendance étymologique à laquelle celui-ci avait résisté.

Aux chapitres LI et LII, Osiris étant envisagé comme dieu du soleil, on cite une nouvelle étymologie grecque conforme à cette thèse (chap. LII) : Εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὄσιριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι σείριον ὑφ' Ἑλλήνων λέγοντες, εἰ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἡ πρόθεσις τοῦ ἄρθρου τοὔνομα πεποίηκεν ἀμφιγνοεῖσθαι, τὴν δ' Ἶσιν οὐχ ἑτέραν τῆς σελήνης ἀποφαίνοντες.

Osiris est donc le soleil et il porte le nom grec σείριος, bien que l'addition de l'article (ὁ σείριος — Ὄσιρις) ait entraîné l'altération du mot. En soi, le procédé ici invoqué est ingénieux, et l'étude historique des langues en a fait observer de fréquentes applications; les Égyptiens auraient emprunté le mot muni de l'article étranger, comme nous l'admettons en français pour les

---

paraître de cette explication la trace de l'idée du verbe εὑρεῖν. Cf. Juvénal, VIII, 29 : populus quod clamat *Osiri invento*, et le scoliaste : Populus Aegypti invento Osiri dicit : εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν; cf. Sénèque, *Apocol.*, 13, 4; Athénagore, 22, p. 140, l. 20 et p. 210, dans Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*.

(1) Müller, *FHG*, I, p. xxx.

cas de alcoran, alcade, alchimie, etc. Comparez en latin, chez Fulgentius Planciades, la formation bizarre à laquelle a donné lieu le grec ὁ ποιμάνδρης : « Hermes in Opimandrae libro ait [1]. »

L'ancienneté du rapprochement Osiris-Seirios est attestée par Diodore I, 11, 1-3 = Hécatée. Après avoir, comme Plutarque, identifié Osiris et Isis au soleil et à la lune, et indiqué l'explication égyptienne Osiris = πολυόφθαλμος que nous avons étudiée plus haut, le texte de Diodore continue :

Τῶν δὲ παρ' Ἕλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὄσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως· ὧν Εὔμολπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσί φησιν·

ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν.

Ὀρφεὺς δέ·

τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

« Certains anciens mythologues chez les Grecs appellent Osiris Dionysos et Seirios par déformation. »

Il faut se garder de conclure de ce rapprochement, comme on l'a fait prématurément, que Plutarque dérive ici d'Hécatée. L'analyse du texte d'Hécatée (Diodore) prouve que sa thèse est justement l'inverse de celle de Plutarque. D'après Hécatée, en effet, conformément à sa tendance constante — surtout, comme nous l'avons vu, en matière d'origines orphiques — ce sont des Grecs qui ont emprunté le nom d'Osiris pour le donner à Dionysos, et ils l'ont déformé en Seirios. Plutarque, au contraire, suit un auteur qui, afin de faire pièce à cette dérivation étrangère, avait imaginé l'étymologie grécisante ὁ Σείριος — Ὄσιρις. Un autre indice que Plutarque ne suit pas Hécatée, c'est qu'il ne reproduit nulle part l'interprétation égyptienne d'Isis (= παλαιά) qui devait venir dans le même contexte et qui se trouve, en effet, dans le paragraphe suivant de Diodore. Les

(1) *Mitologiarum lib.*, I, 15, p. 26, 18, éd. Helm.

vers orphiques cités par Diodore doivent être reproduits d'une façon incomplète, car ils ne contiennent pas le mot Σείριος comme on l'attendrait. Quoi qu'il en soit, nous trouvons un exemple certain du terme σείριος appliqué au soleil, et c'est précisément dans un texte orphique, *Orph. Argon.*, 120 (Abel) (1) :

ἦμος ὅτε τριστὴν μὲν ἐλείπετο σείριος αἴγλην
ἠέλιος...

Quant à Plutarque lui-même, l'explication du nom d'Osiris qui a toute sa préférence, évidemment parce qu'elle est la plus religieuse et la plus édifiante, est celle qui décompose le mot en ὅσιος et ἱερός, « saint et sacré » : Ὁ δὲ Ὄσιρις ἐκ τοῦ ὁσίου καὶ ἱεροῦ τοὔνομα μεμιγμένον ἔσχηκε · κοινὸς γάρ ἐστι τῶν ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ἐν Ἅιδου λόγος· ὧν τὰ μὲν ἱερὰ τὰ δ' ὅσια τοῖς παλαιοῖς ἔθος ἦν προσαγορεύειν (chap. LXI ; cf. chap. XXVIII, à la fin, et plus haut, p. 14).

Immédiatement après, il tire également du grec une explication religieuse correspondante pour le nom d'Anubis : Ὁ δ' ἀναφαίνων τὰ οὐράνια καὶ τῶν ἄνω φερομένων Ἄνουβις λόγος, ἔστι δ' ὅτε καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται, τὸ μὲν ὡς τοῖς ἄνω, τὸ δ' ὡς τοῖς κάτω προσήκων.

En tout cas, Plutarque tient par-dessus tout à revendiquer comme hellénique Osiris, de même qu'il a fait pour Isis (chap. II et LX). C'est que, comme nous l'avons rappelé plus haut, il adresse son traité à une femme pieuse de Delphes, Kléa, initiée aux mystères d'Osiris (τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός, chap. XXXV), et qui, en adressant ses prières à Dionysos-Osiris, veut avoir le sentiment de pratiquer un culte hellénique, et non point barbare. Si on

(1) Cf. SUIDAS *s. v.* Σείριος... Καὶ Σείρ, σειρός, ὁ ἥλιος. Σείριον. τὸν Κύνα· ὁτὲ δὲ καὶ τὸν ἥλιον. Cf. TZETZÈS, *In Lycophr.*, 397, pp. 577 et suiv., éd. Müller.

laisse aux Grecs Osiris, Plutarque consentirait à abandonner Sarapis aux Égyptiens (chap. LXI à la fin) :

Ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων, οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ἂν ὑφείμην τοῦ Σαράπιδος Αἰγυπτίοις ἢ τοῦ Ὀσίριδος, ἐκεῖνο μὲν ξενικόν, τοῦτο δ' Ἑλληνικόν, ἄμφω δ' ἑνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως ἡγούμενος.

* * *

« Il ne faut pas », dit Plutarque, « mettre d'amour-propre dans cette affaire de noms. » Son avertissement prouve justement qu'il avait eu des devanciers qui y en mettaient beaucoup. Essayant de caractériser les étymologies diverses que nous avons passées en revue, nous pourrions les grouper en les répartissant d'après trois tendances.

La première considère surtout le sens et le caractère universels des dieux eux-mêmes, et se plaît à les trouver exprimés dans les noms, prenant en fait d'interprétation son bien où elle le trouve, ne s'embarrassant guère des questions d'histoire, de langue ou de nationalité. C'est à cette tendance qu'adhère l'esprit pacifique et religieux de Plutarque : « Tous les hommes possèdent et connaissent Isis et les dieux de son groupe, et si quelques-uns ne sont appelés de leurs noms égyptiens que depuis peu de temps, la puissance de chacun est connue et vénérée depuis l'origine » (chap. LXVI).

Un second groupe, dans lequel nous avons rencontré notamment les noms d'Hécatée d'Abdère et de Manéthon, interprète par la langue égyptienne les noms des dieux égyptiens, et même quelquefois des noms grecs (plus haut, Athéna, Kyon, Seirios ; plus loin, nous verrons bientôt le mot ἄστυ). On peut lire, comme spécimen des prétentions incohérentes de cette école, le chapitre I, 12, de Diodore-Hécatée : on y voit comment les Égyptiens ont donné, les premiers, à chaque dieu le nom convenable et que, par exemple, c'est à eux qu'il appartient d'expliquer aux Grecs le vrai sens d'une épithète telle que Γλαυκῶπις.

C'est à de telles exagérations que pense Plutarque lorsqu'il écrit (chap. LXVI), immédiatement avant le passage que je viens de traduire : Καὶ δεινὸν οὐδέν, ἂν πρῶτον μὲν ἡμῖν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινοὺς καὶ μὴ ποιῶσιν Αἰγυπτίων ἰδίους, μηδὲ Νεῖλον ἥν τε Νεῖλος ἄρδει μόνην χώραν τοῖς ὀνόμασι τούτοις καταλαμβάνοντες, μηδὲ ἕλη μηδὲ λωτοὺς μὴ θεοποιίαν λέγοντες, ἀποστερῶσι μεγάλων θεῶν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, οἷς Νεῖλος μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ Βοῦτος οὐδὲ Μέμφις. « Passe encore, du moment qu'ils gardent les dieux comme communs avec nous et qu'ils n'en font pas un bien propre aux Égyptiens, du moment que, sous les noms de Nil et d'Égypte, ils ne comprennent pas uniquement leur Nil et la contrée qu'arrose le Nil, du moment enfin que, consentant à ne pas dire que marais et lotus font naître les dieux, ils ne dépouillent pas de grands dieux les autres hommes qui n'ont pas de Nil, ni de Boutos, ni de Memphis [1]. »

En face de ces prétentions égyptiennes, il y eut des Grecs qui ne se résignèrent pas à l'attitude neutre et conciliante de Plutarque. A l'annexion de dieux grecs à l'Égypte, une tendance hellénique répondit par des revendications contraires. Trois des étymologies égyptiennes que nous avons vues, *sairei* pour Sarapis (*De Iside*, XXIX), Osiris pour Seirios (Diodore, I, 11, 3) et enfin Amenthès (*De Iside*, XXIX) se rattachent à des idées orphiques, et cette communauté de tendance vient encore à l'appui de leur attribution à Hécatée qui nous a paru la plus vraisemblable. Aux deux premières de ces étymologies, nous avons déjà vu qu'on avait opposé des dérivations grecques, σαίρειν et ὁ Σείριος (= Osiris). Ce qui démontre que cette polé-

[1] Ma traduction montre, je pense, que ce texte que l'on prétend corrompu (notamment pour le mot essentiel θεοποιίαν) s'interprète avec sûreté. Pour l'idée ici critiquée, rapprochez Manéthon (?), fr. 81 dans Müller, *FHG*, II, p. 615, et surtout Diodore (Hécatée), I, 12, 6 : τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, πρὸς ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι. Cf. I, 9, 6. Comparez aussi Porphyre chez Eusèbe, *Praep. Evang.*, V, 10, p. 198 B et suiv.

mique s'était faite d'une façon conséquente et suivie, c'est que pour Amenthès également, le texte de Plutarque implique que certains avaient retrouvé à l'aide du grec le sens orphique (τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα) que d'autres avaient voulu dériver de l'égyptien.

Plutarque en effet se demande si, au lieu d'être vraiment égyptien, Amenthès n'est pas encore un des mots importés anciennement de la Grèce en Égypte et il remet à plus tard l'examen de la question : ὕστερον ἐπισκεψόμεθα. En réalité, Plutarque ne donne point par la suite l'examen qu'il promet ici et qui aurait été si intéressant. Le seul passage qui se rapporte un peu à la même question se trouve au chapitre LXI, où il sert à justifier la dérivation grecque que Plutarque vient de donner pour Isis, Osiris et Anubis :

Οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμένοις ἐκ τῆς Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν παραμένει καὶ ξενιτεύει παρ' ἑτέροις, ὧν ἔνια τὴν ποιητικὴν ἀνακαλουμένην διαβάλλουσιν ὡς βαρβαρίζουσαν οἱ γλώττας τὰ τοιαῦτα (1) προσαγορεύοντες.

« Il ne faut pas s'étonner de la restauration des noms en langue grecque. En effet, des milliers d'autres noms qui sont sortis de la Grèce avec les émigrants subsistent jusqu'à présent et sont en usage à l'étranger; lorsque la poésie veut en rappeler quelques-uns, elle est taxée de barbarisme par ceux qui nomment γλῶτται de tels mots. »

En disant « Il ne faut pas s'étonner », Plutarque répond évidemment à une objection et son texte nous révèle l'existence d'une polémique au sujet de la légitimité de l'étymologie grecque. Pour protester contre les fantaisies de celle-ci, les égyptomanes avaient dû invoquer l'histoire et se prévaloir de l'antiquité de la langue du pays du Nil. Plutarque nous apprend que les hellénistes s'étaient préoccupés de leur répondre et

(1) τὰ τοιαῦτα Xylander, τὰς τοιαύτας ms.

comment, à leur tour, ils s'étaient servis curieusement d'un argument historique. Platon déjà [1] avait fait remarquer que les Grecs en général, et surtout ceux qui habitaient parmi les étrangers, avaient emprunté beaucoup de mots aux Barbares. Appliquant à une langue étrangère un raisonnement analogue, les hellénistes prétendaient que les Égyptiens, comme en général les peuples qui avaient reçu des colonies de la Grèce, avaient adopté très anciennement des mots grecs dont l'aspect s'était peu à peu défiguré.

En eux-mêmes, d'ailleurs, l'un et l'autre raisonnement sont légitimes et ils prouvent que les Grecs, s'ils avaient songé à s'y appliquer avec suite, étaient capables de faire sur le langage des observations d'un caractère historique et scientifique. Un linguiste moderne raisonne comme Platon quand il retrouve dans le français des mots celtiques ou germaniques; il raisonne comme Plutarque quand il revendique pour le vieux français certains mots de l'anglais actuel.

---

(1) *Cratyle*, 409 E.

## XIII

## Colonisation grecque et égyptienne

L'argumentation étymologique de Plutarque s'appuie sur une thèse qu'il ne développe aucunement : c'est que très anciennement il y avait eu en Égypte une colonisation hellénique.

La thèse inverse est mieux connue, surtout par la légende de Danaos et des Danaïdes (*Ep. gr. fr.*, I, p. 78, Kinkel ; Eschyle, *Suppliantes* et *Prométhée;* Hérodote, II, 91, etc.) qui était familière à tous les Grecs. Plus tardive, mais aussi plus intéressante pour le sujet qui nous occupe, est une autre version qui voulait faire d'Athènes elle-même une colonie de la ville égyptienne de Saïs.

Un de ses plus anciens garants paraît être Hécatée d'Abdère, à qui remonte (1) la section relative aux colonies des Égyptiens chez Diodore (I, 28; 29, 1-4). Après avoir énuméré la colonisation de Babylone (Bèlos), d'Argos (Danaos), de la Colchide du Pont et de la Judée, le texte (28, 4) ajoute : « Quant aux Athéniens, ils (c'est-à-dire les Égyptiens) prétendent qu'ils sont une colonie originaire de Saïs en Égypte et ils s'efforcent d'apporter des preuves de cette parenté ».

Entre ces preuves, la première a un caractère linguistique qui nous intéresse particulièrement : παρὰ μόνοις γὰρ τῶν Ἑλλήνων τὴν πόλιν ἄστυ καλεῖσθαι, μετενηνεγμένης τῆς προσηγορίας ἀπὸ τοῦ παρ' αὐτοῖς ἄστεος. « Seuls des Grecs, les Athéniens appellent la ville ἄστυ, d'un mot qu'ils ont emporté de Saïs. » Au fond de ce raisonnement naïf, il y a peut-être cette observation : de

(1) Cf. SCHWARTZ, *s. v.* Diodoros dans PAULY-WISSOWA, V, col. 670, 66 et suiv.

même que l'Athénien appelle sa ville par excellence ἄστυ, de même les Ioniens établis dans le Delta appelaient ἄστυ le quartier grec de Saïs par opposition aux agglomérations indigènes [1]. En tout cas, nous avons ici un nouvel exemple, plus hardi encore que ceux que nous avons rencontrés, d'argumentation linguistique en faveur de l'égyptomanie.

Les autres preuves données ensuite chez Diodore (28, 4-5) sont de prétendues ressemblances entre les institutions ; ici, Hécatée me paraît avoir voulu retourner une thèse que l'on trouve chez Platon (*Timée*, 24 A), comme on va le voir bientôt. Enfin (28, 6 et suiv.), sont cités des Égyptiens qui ont régné à Athènes : « Pétès, père du Ménesthée qui alla à Troie, est manifestement un Égyptien qui obtint plus tard à Athènes la cité et la royauté [2]. Comme il était ainsi de deux natures (διφυής), les Athéniens n'en peuvent pas donner la vraie cause, à savoir évidemment sa participation à deux cités, une grecque et une barbare, ce qui le fit considérer comme διφυής, en ce sens qu'il était moitié bête, moitié homme ».

Sans aucun doute, bien que son nom ne soit pas cité, il s'agit de Cécrops [3], pour qui nous avons ainsi ici la plus ancienne mention d'une origine égyptienne. S'il y a une lacune dans le résumé de Diodore, j'entendrais cependant qu'Hécatée n'avait pas parlé de Pétès et de Cécrops comme de deux rois différents ;

(1) Il est intéressant de rapprocher ici pour le mot ἄστυ une inscription du musée gréco-romain d'Alexandrie publiée dans *Archiv f. Papyrusforsch.*, II (1903), 570, nº 145 : Πρώτως Πετρώνιος Κεκροπήιον ἄστυ Σαϊτῶν Πράξας Τριτογενοῦς ἱδρυσάμην ξόανον. Naturellement la présence du mot Κεκροπήιον prouve que l'auteur de l'inscription veut justement insister ici sur l'antique parenté des deux villes d'Athènes et de Saïs.

(2) φανερῶς Αἰγύπτιον ὑπάρξαντα τυχεῖν ὕστερον Ἀθήνησι πολιτείας τε καὶ βασιλείας. Ici l'éditeur Vogel note : « hic orationem hiare monent, cum quæ sequuntur unum in Cecropem conveniant ».

(3) Cf. entre autres Charax, fr. 10 et 11 dans Müller, *FHG*, III, pp. 638-639 ; Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 6, p. 551 F ; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 21, p. 66, 16, Stählin.

cf. Ὁμοίως δὲ τούτῳ (non pas τούτοις) καὶ τὸν Ἐρεχθέα qui suit immédiatement. Le nom même de Pétès (partout ailleurs Πετεώς, *Iliade*, B 552, etc.) a dû servir à montrer de quelque manière l'origine égyptienne du personnage à double nature dont le second nom était Cécrops.

Après Pétès, c'est Érechthée lui-même qui est présenté comme un Égyptien ; pendant une disette, il apporte du blé à ses frères de race et, pour Hécatée, il faut bien naturellement que ce soit cet Égyptien qui enseigne aux Athéniens les mystères d'Éleusis (Diodore, I, 29, 1-4). La remarque sceptique qui chez Diodore (1) termine tout cet exposé montre que les prétentions des Égyptiens avaient paru exagérées, sinon à Hécatée lui-même, du moins à d'autres esprits quelque peu critiques. Cependant la thèse était lancée (2) et, à l'époque de Ptolémée Évergète, Istros pouvait écrire tout un traité sur les Αἰγυπτίων ἀποικίαι (Müller, *FHG*, I, p. 423).

Il est probable que la thèse égyptienne ne faisait que répondre à une prétention des Grecs de revendiquer Saïs comme une de leurs anciennes colonies. Cette prétention, en effet, est antérieure à Hécatée d'Abdère. A coup sûr, dans le *Timée*, la pensée de Platon hante des régions bien supérieures à l'arène où se mesurent les rivalités nationales ; il faut noter cependant qu'à propos de notre question, on pouvait citer Platon comme ayant pris parti, dans le fameux récit de Solon, en faveur de l'antiquité d'Athènes (21 E) :

« Il y a en Égypte », dit Critias, « dans le Delta au sommet duquel le Nil divise son cours, une province nommée Saïtique,

---

(1) 29, 5 : Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τούτοις παραπλήσια λέγοντες φιλοτιμότερον ἤπερ ἀληθινώτερον, ὥς γ' ἐμοὶ φαίνεται, τῆς ἀποικίας ταύτης ἀμφισβητοῦσι διὰ τὴν δόξαν τῆς πόλεως. Ce texte fait penser que Diodore avait connaissance d'une polémique qui s'était engagée autour de la question.

(2) Je ne parle pas des autres conquêtes faites jadis en Grèce par les Égyptiens d'après Diodore, par exemple, naturellement la Macédoine, la Thrace, l'Attique encore (Diodore, I, 18 et 20). La source ici s'inspirait d'une tendance analogue à celle d'Hécatée ; cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2e éd., p. 117, n. 4.

et de cette province, la plus grande ville est Saïs, d'où provient le roi Amasis; de cette ville, la fondatrice est une déesse dont le nom égyptien est Neith, et le nom grec, à ce qu'ils disent, Athéna; ils se donnent pour grands amis des Athéniens et prétendent avoir avec eux une certaine parenté ». Or, la déesse commune aux deux peuples a fondé Athènes il y a neuf mille ans, c'est-à-dire mille ans avant Saïs, et c'est aux Athéniens qu'elle a d'abord enseigné les institutions qui depuis se sont conservées en Égypte mieux que chez eux (23 E et suiv.).

Parmi ces institutions, Platon (24 A) mentionne en Égypte les castes réparties en trois groupes : les prêtres; les différentes espèces d'artisans (démiurges) et, avec eux, les bergers, les chasseurs et les laboureurs; enfin, les guerriers. Cette classification porte une marque bien platonicienne et elle rappelle les trois ordres de citoyens qui, dans la *République* [1], sont établis pour correspondre aux trois principes de l'âme humaine. Elle ne coïncide pas avec celle d'Hérodote (II, 164) qui, après les prêtres et les guerriers, énumère cinq classes toutes différentes d'hommes de métier. En signalant certaines ressemblances des mœurs helléniques avec le système des castes, Hérodote (II, 167), sans vouloir se prononcer formellement, paraît cependant enclin à admettre, comme d'habitude, une influence de l'Égypte sur la Grèce. Nous venons de voir que la fantaisie poétique de Platon se plaît à affirmer la thèse contraire. Toutefois, sachant qu'un peu d'ombre et de vague conviennent au récit mythique où il introduit cette thèse, Platon ne s'applique pas à préciser quelles étaient, dans l'ancienne Athènes, les institutions analogues aux castes de l'Égypte.

En présence de la question ainsi remise à l'ordre du jour par le récit du *Timée*, on devine qu'Hécatée prendra une attitude toute différente de celle de Platon; il ne connaîtra même plus les réserves et les hésitations d'Hérodote. A ses yeux, toute

(1) *République*, IV, 435-441.

communauté que l'on découvre entre les institutions ne peut être interprétée que comme une preuve de l'influence de l'Égypte sur Athènes. C'est pourquoi, de même que Platon, Hécatée (Diodore, I, 28, 5) ne distingue en Égypte que trois castes, les prêtres, les guerriers et les artisans (1), et il se donne la satisfaction puérile de les retrouver exactement dans les eupatrides, les géomores et les démiurges que lui fournissait la tradition athénienne.

Le commentaire du *Timée* de Proclus (2) nous a conservé quelques autres indices de la polémique qui s'était élevée, en tout cas dès le IV[e] siècle, autour de la colonisation de Saïs. Callisthène d'Olynthe, disciple et neveu d'Aristote, et l'atthidographe Phanodème avaient fait d'Athènes la métropole de Saïs. Au contraire, Théopompe, ou plutôt Anaximène de Lampsaque (3) dans son pamphlet Τρικάρανος, disait qu'Athènes était une colonie de la ville égyptienne. Proclus ajoute que le platonicien Atticus (deuxième moitié du II[e] siècle après J.-C.) voyait là une transformation de l'histoire inspirée par l'envie à Théopompe; du temps d'Atticus, en effet, des gens de Saïs étaient venus à Athènes pour renouer leur parenté. Le point de départ de toutes ces discussions, comme l'a déjà bien vu Ottfried Müller (4), se

---

(1) On retrouve encore chez Diodore, I, 74, 1, les bergers et les laboureurs (τό τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν γεωργῶν) mentionnés à côté des artisans dans les mêmes termes que dans le *Timée*, 24 A; toutefois, chez Diodore, il n'est pas parlé des θηρευταί.

(2) I, p. 97, 27, Diehl : Τοὺς δὲ Ἀθηναίους Καλλισθένης μὲν καὶ Φανόδημος πατέρας τῶν Σαϊτικῶν ἱστοροῦσι γενέσθαι, Θεόπομπος δὲ ἀνάπαλιν ἀποίκους αὐτῶν εἶναί φησιν· Ἀττικὸς δὲ ὁ Πλατωνικὸς διὰ βασκανίαν φησὶ μεταποιῆσαι τὴν ἱστορίαν τὸν Θεόπομπον· ἐπ' αὐτοῦ γὰρ ἀφικέσθαι τινὰς ἐκ τῆς Σάεως ἀνανεουμένους τὴν πρὸς Ἀθηναίους συγγένειαν.

(3) L'indication du *Trikaranos* est fournie par Eusèbe (d'après Africanus), *Praep. Evang.*, X, 10, 491 A. Le Τρικάρανος est un pamphlet qu'Anaximène écrivit dans le style de Théopompe et fit circuler sous le nom de celui-ci pour le discréditer ; cf. Brzoska, *s. v.* Anaximenes dans Pauly-Wissowa, I, col. 2096, 42 et suiv.

(4) *Orchomenos*, pp. 106 et suiv. (= 2[e] éd. [Breslau, 1844], pp. 99 et suiv.). Déjà Proclus (Diehl, I, p. 98, 5) fait remarquer que la parenté dont parle Platon peut s'expliquer ainsi : δύναται δὲ τοῦτο λέγειν διὰ τὴν πολιοῦχον μίαν οὖσαν.

trouve en ceci que les Ioniens de Saïs avaient reconnu dans la déesse locale Neith leur Athéna nationale (1).

Une fois qu'elle eut pris place dans le *Timée*, la fable de la colonisation athénienne en Égypte, de même que celle de l'Atlantide, dut retenir l'attention de tous les savants qui successivement lurent et expliquèrent cette œuvre célèbre. Déjà Crantor, le disciple de Xénocrate, qui, d'après Proclus, ouvre la longue série des commentateurs du *Timée*, avait pris parti au sujet de la valeur historique du récit que Critias attribue à Solon, 20 D : Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη. Fallait-il accepter à la lettre le récit comme vrai ou bien n'y voir qu'un mythe ou une allégorie? Crantor, dit Proclus, le considère comme de l'histoire pure : Platon, accusé d'avoir dans sa *République* copié les Égyptiens, répliqua par le récit du *Timée*, que confirment des inscriptions encore existantes en Égypte (2).

Parmi les anciens émigrants que l'on alléguait au temps de Plutarque comme importateurs de mots grecs en Égypte, il faut donc envisager en premier lieu les habitants de Saïs, la prétendue antique colonie d'Athènes.

Dans notre traité même de Plutarque, il se trouve un passage qui va nous permettre d'indiquer avec vraisemblance le nom et l'œuvre d'un des auteurs qui s'étaient occupés de toute cette question (chap. XXXVII) :

Ἀρίστων τοίνυν ὁ γεγραφὼς Ἀθηναίων ἀποικίαν ἐπιστολῇ τινι Ἀλεξάρχου † περιπέσεις νηΐδος ἱστορεῖται δὲ καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐχ Ὄσιρις ἀλλὰ Ἀρσαφὴς ἐν τῷ ἄλφα γράμματι λέγεσθαι, δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος. Au lieu de

(1) Lorsque WILKINSON (*Manners and Customs of the anc. Egyptians*, I, 47. 4, 248, cité d'après ROSCHER, *s. v.* Nit, col. 434, 51) s'avise d'expliquer Nit (NHΘ) comme étant le nom d'Athéna retourné avec l'addition de deux α, il imagine une étymologie qui est admirablement dans le goût des Grecs anciens.

(2) I, p. 75, 30 et p. 76, 1-10, Diehl.

περιπέσειε νηΐδος ἱστορεῖται δὲ, le texte des éditions donne la jolie correction de Valckenaer : περιέπεσεν, ἐν ᾗ Διὸς ἱστορεῖται. Elle prête cependant à quelque doute, à cause de la suppression du δὲ qu'elle entraîne. Il y a donc lieu de craindre qu'il n'y ait devant ἱστορεῖται une lacune irrémédiable, où peut-être il était parlé d'un nom égyptien Νηΐθ pour Isis, de même qu'est cité ensuite le nom Arsaphès pour Dionysos.

Pour un ouvrage qui s'intitule Ἀθηναίων ἀποικία et qui signale des recherches sur les noms des dieux égyptiens, on ne voit guère d'autre sujet que l'étude de la colonie athénienne en Égypte. Malheureusement, nous n'avons de cette œuvre que la mention faite ici par Plutarque, et sur son auteur Ariston, de même que sur l'Alexarque qu'il citait, on est réduit à des conjectures.

Strabon (XVII, p. 790) rapporte qu'un de ses contemporains, le péripatéticien Ariston, avait écrit un livre sur le Nil (τὸ περὶ τοῦ Νείλου βιβλίον) et qu'un autre philosophe, Eudoros, l'accusait de l'avoir plagié [1]. Cet Ariston est appelé *Alexandrinus* par Apulée et il avait appartenu d'abord à l'Académie [2]. Entre les six Ariston que mentionne Diogène, celui-ci est le seul auquel on pourrait penser.

Autre chose cependant est de consacrer un traité au problème du Nil qui, depuis Thalès, est un thème traditionnel des philosophes, autre chose est d'écrire un livre d'érudition historique sur la colonisation ; il reste donc possible que l'Ariston de Plutarque n'ait que le nom de commun avec le philosophe d'Alexandrie. Il faut toutefois rappeler ici que, depuis le *Timée,*

---

(1) Cf. Müller, *FHG,* III, pp. 324 et suiv. Les quelques textes relatifs à cet Ariston philosophe sont indiqués par Diels, *Doxogr. gr.*, pp. 81 et suiv. ; cf. Zeller, *Philosophie der Gr.*, t. III, 4e édit., pp. 649 et suiv. Le Scoliaste d'Apollonius de Rhodes, IV, 269, mentionne un Aristias de Chios pour une explication des crues du Nil. On a corrigé en Ariston, mais il vaut mieux ici ne rien tirer de ce texte où il faut, semble-t-il, rétablir Oinopidès de Chios avec Diels, *Doxogr. gr.*, p. 228, n. 5.

(2) *Apulei opera*, III, p. 193, 16 rec. Paul Thomas. Cf. Diogène, VII, 164 et *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* éd. S. Mekler, col. 35, 8.

la question de la colonisation athénienne en Égypte était du ressort des philosophes de l'Académie. Précisément Eudoros, le rival d'Ariston, avait écrit un Commentaire du Timée : cf. Plutarque, *De animae procr. in Tim.*, 1013 B et 1019 B et suiv. D'après 1020 C, dans son exégèse du *Timée*, Eudoros suivait Crantor qui, nous l'avons vu, admettait le caractère historique du récit de Solon.

Quoi qu'il en soit, le sujet que traite ici Ariston fait aussi penser à l'Aristias de Chios qui est cité par le scoliaste d'Apollonius de Rhodes comme un auteur de Κτίσεις et qui, prenant le parti des Grecs dans la rivalité des peuples pour l'ancienneté, avait appelé les Arcadiens Sélénites (1).

Pour achever de mettre la confusion dans cette question de nom, nous allons voir bientôt intervenir encore un Aristéas argien à propos d'une autre prétendue colonisation grecque en Égypte.

En ce qui concerne l'Alexarque dont Ariston avait cité une lettre, il faut songer au frère de Cassandre, le fils d'Antipater, un bizarre érudit que Strabon (VII, p. 331, fr. 35) donne comme le fondateur de la ville d'Ouranopolis. Héraclide Lembos (IIe siècle av. J.-C. ; chez Athénée, III, 98 D et suiv.) rapporte que cet Alexarque avait la manie de créer des mots : διαλέκτους ἰδίας εἰσήνεγκεν, ὀρθροβόαν μὲν τὸν ἀλεκτρυόνα καλέων καὶ βροτοκέρτην τὸν κουρέα καὶ τὴν δραχμὴν ἀργυρίδα, τὴν δὲ χοίνικα ἡμεροτροφίδα καὶ τὸν κήρυκα ἀπύτην. Il cite ensuite quelques lignes d'une lettre qu'Alexarque adressait aux magistrats de la ville de Cassandrea (Potidée), et qui étaient inintelligibles pour l'auteur du *Banquet des Sophistes* comme elles le sont encore pour nous : « Ce que veut dire cette lettre, je pense qu'Apollon Pythien lui-même ne le devinerait pas ».

---

(1) Scol. Apollon. Rh., IV, 264 : οἱ Ἀρκάδες δοκοῦσι πρὸ τῆς σελήνης γεγονέναι, ὡς καὶ Εὔδοξος ἐν Γῆς περιόδῳ... Καὶ Ἀριστίας ὁ Χῖος ἐν ταῖς Κτίσεσι (corr. Rutgers au lieu de Θέσεσι ms.) καὶ Διονύσιος ὁ Χαλκιδεὺς ἐν πρώτῳ Κτίσεων καὶ ἔθνος φασὶν Ἀρκαδίας Σεληνίτας εἶναι. Μνασέας δέ φησι Προσέληνον Ἀρκάδων βασιλεῦσαι.

Par une rencontre singulière, un grammairien nommé Alexarque, vaniteux au point de s'être assimilé au Soleil, avait été cité par Aristos de Salamine, auteur d'une histoire d'Alexandre (IIe siècle av. J.-C.) (1). Cette rencontre prouve qu'Alexarque a joui d'une certaine notoriété, mais elle n'autorise pas à écrire dans notre texte de Plutarque Ἄριστος au lieu d'Ariston.

Puisque, d'après Héraclide Lembos, Alexarque se créait une langue spéciale, il a pu être de ces gens qui, selon Plutarque (chap. LXI), allaient chercher au loin des locutions particulières, des γλῶτται que l'on taxait de barbarisme. Il aura ainsi choisi comme équivalent de Dionysos en Égypte, non point Osiris, mais Arsaphès (Har-schafet), un dieu dont le nom (ἀνὴρ σαφής; cf. δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος) s'expliquait mieux suivant ses théories linguistiques. L'énigmatique ἐν τῷ ἄλφα γράμματι indique peut-être aussi une valeur symbolique que cet original attribuait à la lettre α (2).

*
* *

Nous avons rappelé, au début de ce chapitre, combien la thèse de la colonisation égyptienne dans le Péloponèse était fortement établie par les anciennes traditions. Il n'en est que plus intéressant de montrer que cette thèse, elle aussi, a été retournée dans le sens hellénique.

---

(1) Clément, *Protrept.*, IV, 54, 3, p. 42, 12, Stählin : Τί με δεῖ καταλέγειν Ἀλέξαρχον (γραμματικὸς οὗτος τὴν ἐπιστήμην γεγονώς, ὡς ἱστορεῖ Ἄριστος ὁ Σαλαμίνιος, αὐτὸν κατεσχημάτιζεν εἰς Ἥλιον); Ce qui rend la question encore plus embrouillée, c'est qu'il y a eu un autre Alexarque, auteur d'*Italika* (Müller, *FHG*, IV, pp. 298 et suiv.), lequel, d'après une bonne conjecture (*sicut alexar historicus graecus et Aristonicus referunt* chez Servius, *Ad Virgil. Aen.*, III, 334), est cité à propos des mots *Chaonios Campos* justement à côté d'Aristonikos, le grammairien de l'époque d'Auguste.

(2) A la fin de l'article sur Ἄλφα que nous avons cité plus haut p. 84, à propos de Moïse, on lit (Bekker, *Anecd. graeca*, p. 382, 2) : ἄλφα δὲ καλεῖται καὶ ὁ Ὄσιρις ὑπὸ Βιβλίων. Ce rapprochement indique tout au moins comment, à propos de la lettre alpha, on peut trouver une mention d'Osiris, — et aussi d'Arsaphès.

Ici, les Grecs possédaient tout d'abord, pour y rattacher leurs prétentions, la fable de l'antiquité prélunaire des Arcadiens. Entre ceux-ci, les Égyptiens et les Phrygiens, il existait à ce sujet une rivalité bien connue et l'on peut lire, notamment chez le scoliaste d'Apollonius de Rhodes (IV, 262 et 264), les noms de beaucoup d'écrivains qui avaient pris parti en faveur des uns ou des autres dans la question. Hippys de Rhégium passait pour avoir donné le premier, dès le V[e] siècle, le nom de Προσέληνοι aux Arcadiens ([1]).

Les arguments allégués de part et d'autre étaient déjà bien connus à Athènes en 423. En effet, lorsque le Socrate d'Aristophane, pour montrer au vieux Strepsiade combien il retarde sur son temps, le traite de βεκκεσέληνε, il forge un mot qui combine l'épithète lunaire des Arcadiens avec le mot phrygien signifiant « pain », βεκκός ou βεκός : c'est le mot qui, lors de la fameuse expérience du roi d'Égypte Psammétique, avait fait trancher en faveur des Phrygiens la question d'antiquité ([2]).

On sait aussi que la légende conduisait l'argienne Io dans ses courses jusqu'aux rives du Nil, où elle donnait à Zeus un fils nommé Épaphos ([3]). Il épousait Memphis, la fille du Nil, et appelait du nom de celle-ci la ville qu'il fondait ([4]). Hérodote dit — et il semble le dire comme une chose déjà notée avant lui — qu'Épaphos est le nom grec de l'Apis égyptien (II, 153; III, 27). Celui-ci, cependant, est toujours pour lui simplement le taureau divin de Memphis. Avec sa tendance ordinaire en ces questions d'origine, Hérodote entend par là certainement, non point que les Égyptiens ont animalisé l'Épaphos des Grecs, mais, au contraire, que les Grecs ont humanisé l'Apis des Égyptiens. En tout cas, ceux-ci n'acceptaient pas l'identification

---

([1]) Stephan. Byz., *s. v.* Ἀρκάς = Müller, *FHG*, II, p. 13.

([2]) Aristophane, *Nuées*, 398, avec le scoliaste; Hérodote, II, 2.

([3]) Eschyle, *Suppliantes*, 17, 45 et suiv.; *Prométhée*, 844 et suiv. (éd. Kirchhoff). Bacchylide, XVIII, 39 et suiv. Apollod., *Bibl.*, II, 1, 3, 6-8.

([4]) Apollod., *Bibl.*, II, 1, 4, 1. Pindare, *Ném.*, X, 5.

de leur Apis avec Épaphos ni sa descendance de l'argienne Io et ils revendiquaient pour le premier Apis une antiquité infiniment plus reculée ([1]). L'Apis grec ayant été présenté déjà par Eschyle comme un grand médecin ([2]), une autre version, dont rien ne nous permet de déterminer la date, avait prétendu que l'Apis égyptien avait le premier apporté la médecine dans l'Hellade ([3]) ; c'est peut-être le même Apis qui, suivant d'autres, avait sur leur demande donné aux Grecs leur première législation ([4]).

Pour constituer la thèse hellénique que nous recherchons, il fallait donc enlever Apis lui-même aux Égyptiens, voir dans son nom un mot importé de l'Hellade et tirer de là les conséquences historiques dont les Grecs sont coutumiers. Ici, les prétentions grecques furent de nouveau servies par une de ces coïncidences de noms que l'on trouve toujours quand on les cherche de parti pris. Une vieille appellation du Péloponèse, Apia, avait naturellement fait imaginer un héros éponyme Apis ([5]) et c'est du nom de cet ancêtre que la tendance évhémériste s'arma pour s'annexer l'Apis égyptien. La fable à laquelle finit par aboutir cette assimilation nous est rapportée le plus complètement par saint Augustin (*Cité de Dieu,* XVIII, 5) qui suit ici Varron :

« En ce temps-là, le roi des Argiens, Apis, ayant passé en » Égypte avec ses navires et y étant mort, devint Sérapis, le » plus grand de tous les dieux des Égyptiens. Pourquoi après sa » mort il fut appelé non plus Apis, mais Sérapis, Varron en a

---

([1]) Élien, *Nat. an.*, XI, 10.

([2]) *Suppliantes,* 252-260.

([3]) Suidas : Ἄπις. Θεὸς Αἰγυπτίων. Ὅτι ὁ Ἄπις ὁ Αἰγύπτιος τὴν ἰατρικὴν πρῶτος εἰς τὴν Ἑλλάδα μετακομίσαι λέγεται. Cf. Suidas, *s. v.* Γράμματα = Théodoret, *Graec. affect. curatio,* I, 20, p. 10, 5 et suiv., éd. Raeder, d'après Clément d'Alexandrie, *Stromata,* I, 16, p. 48, 13, Stählin.

([4]) Porphyre, *De abstinentia*, III, 15, p. 204, 21, Nauck. D'autres attribuaient cette législation à Phoroneus, père de l'Apis péloponésien. Cf. Roscher, *s. v.* Phoroneus, col. 2436, 44 et suiv.

([5]) Eschyle, *Suppliantes,* 250 et suiv.; *Agamemnon*, 243, éd. Kirchhoff — et très souvent après lui.

» donné une excellente explication. Le cercueil où l'on dépose » un mort, que nous appelons tous maintenant sarcophage, se » dit en grec σορός, et c'est dans son cercueil qu'on commença » à honorer Apis après sa sépulture, avant de lui avoir construit » un temple : à cause des mots soros et Apis, il fut appelé » d'abord Sorapis, puis, par le changement d'une lettre comme » il arrive fréquemment, Sérapis. Il fut, en outre, ordonné que » quiconque aurait dit qu'il avait été un homme subirait la peine » capitale. Presque dans tous les temples où l'on honorait Isis » et Sérapis, il y avait une statue qui, un doigt placé sur les » lèvres, semblait avertir de garder le silence : cela signifie, » pense Varron, que l'on devait taire qu'ils avaient été des » hommes. Quant au bœuf que par l'effet d'une vaine et éton- » nante illusion l'Égypte nourrissait dans les délices en l'hon- » neur du dieu, comme on l'adorait vivant sans sarcophage, on » l'appelait Apis et non Sérapis ».

La même donnée se trouve dans la *Chronique* d'Eusèbe et de Jérôme (1) :

Ἀργείων γ' ἐβασίλευσεν Ἆπις ἔτη λε. Τοῦτον τὸν Ἆπίν φησι... καὶ Σάραπιν κληθῆναι. Οὗτος τὸν ἀδελφὸν Αἰγιαλέα τῆς Ἀχαίας, ὥς φασι, κατέστησε βασιλέα· αὐτὸς εἰς Αἴγυπτον ἐστάλη σὺν ὄχλῳ. De là, chez Jérôme : « Aiunt hunc Apim esse Serapim. Siquidem cum fratrem Aegialeum regem praefecisset Achaiae, ipse cum populo ad Aegyptum navigavit ».

Je transcris ces textes parce que les termes σὺν ὄχλῳ, *cum populo*, montrent qu'on avait parlé de l'arrivée, non d'un héros isolé, mais d'une véritable troupe colonisatrice. C'est ce qu'implique aussi l'expression de saint Augustin : *Apis navibus transvectus in Aegyptum*.

Sans doute, il serait vain de vouloir établir avec précision quel est l'auteur qui a mis le premier en circulation la légende de la colonisation de Memphis par le roi péloponésien Apis.

---

(1) EUSÈBE, *Chron.*, éd. A. Schoene, vol. II, p. 17, anno 271 a Abr.

En tout cas, elle a été opposée de bonne heure aux fantaisies d'Hécatée d'Abdère. En effet, les termes comme le contexte de l'étymologie de Sarapis, σορὸς Ἄπιδος, qui est attribuée à Nymphodore, supposent déjà la légende connue de celui-ci (Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 21, 106, 4, p. 68, 20, Stählin) : Ἆπις τε ὁ Ἄργους βασιλεὺς Μέμφιν οἰκίζει, ὥς φησιν Ἀρίστιππος ἐν πρώτῃ Ἀρκαδικῶν. Τοῦτον δὲ Ἀριστέας ὁ Ἀργεῖος ἐπονομασθῆναί φησι Σάραπιν καὶ τοῦτον εἶναι ὃν Αἰγύπτιοι σέβουσιν, Νυμφόδωρος δὲ ὁ Ἀμφιπολίτης, κ. τ. λ. ; la suite est le texte de Nymphodore que nous avons étudié plus haut (chap. IV, pp. 23 et suiv.).

On a vu (p. 24) que Nymphodore a écrit au temps de Philadelphe et probablement avant 260. Il est de beaucoup le plus naturel d'attribuer l'invention de l'argivo-égyptien Apis à l'amour-propre local d'un auteur d'*Arkadika*, tel que cet Aristippe que Clément mentionne avec l'argien Aristéas avant Nymphodore lui-même. Malheureusement, sur cet Aristippe, nous ne savons rien de précis et nous n'avons que quatre brefs fragments (Müller, *FHG*, IV, p. 327). Quant à notre Aristéas d'Argos, il n'est cité nulle part ailleurs, si bien que son nom même a été oublié dans l'Encyclopédie de Pauly-Wissowa. Il a été question plus haut d'un autre écrivain à peu près homonyme, Aristias ὁ Χῖος, qui avait appelé Sélénites un peuple de l'Arcadie (1). M. Éd. Schwartz (2) place Aristippe au plus tard au IIe siècle avant Jésus-Christ. L'antériorité qu'il paraît avoir vis-à-vis de Nymphodore serait une raison pour faire remonter l'époque de sa vie jusqu'au IIIe siècle. Peut-être même pourrait-on aller au delà et le dater du IVe siècle.

En effet, Diogène Laërce (II, 83), énumérant quatre Aristippe

---

(1) Voir le texte du Schol. d'Appollon. Rhod., IV, 264, rappelé plus haut, p. 107, n. 1. On ne peut rien conclure de la coïncidence curieuse qui fait qu'en 272, lors de la présence de Pyrrhus dans le Péloponèse, un Aristippe était à Argos le chef du parti favorable à Antigone Gonatas, tandis qu'un Aristéas était le chef de l'autre faction qui appela Pyrrhus (Plutarque, *Pyrrhus*, 30).

(2) Pauly-Wissowa, *s. v.* Aristippos 7.

dans un ordre qui semble bien chronologique, place le nôtre au second rang (δεύτερος ὁ τὰ περὶ Ἀρκαδίας γεγραφώς) après Aristippe de Cyrène, et avant un troisième Aristippe qui est le fils de la fille du premier et qu'il eût été très naturel de rapprocher de son grand-père. L'historien patriote de l'Arcadie pourrait donc être encore plus ancien et avoir appartenu à la première génération qui suivit celle d'Aristippe de Cyrène (mort vers 356). C'est, comme on sait, l'époque où, depuis la bataille de Leuctres, l'Arcadie connaissait une renaissance politique et nationale.

Ces divers textes montrent que la relation de l'Apis péloponésien avec Sarapis s'est accréditée de bonne heure. On n'est pas en droit cependant d'invoquer à ce sujet Apollodore lui-même, car la mention qu'on lit dans sa prétendue *Bibliothèque* (II, 1, 1, 4) ne peut, dans sa teneur actuelle, provenir d'un savant tel que lui : « Apis, fils de Phoroneus, gouverne tyranniquement le Péloponèse auquel il donne le nom d'Apia; il est tué par Thelxion et Telchin, ne laisse pas d'enfant et, considéré comme dieu, il est appelé Sarapis ». A prendre à la lettre cette notice où sont rassemblées des données inconciliables, Apis n'aurait point passé en Égypte et l'on devrait admettre que le culte de Sarapis lui-même avait son origine en Grèce. Cet abrégé informe est à retenir simplement parce qu'il montre que la légende a été popularisée par les manuels mythographiques (1).

(1) On sait qu'il a plus tard existé dans l'Égypte byzantine une province appelée Arcadia, depuis 386 au plus tôt; cf. M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens* dans *Leipziger histor. Abhandl.*, XIII, pp. 8-9. D'après Eustathe, (*Comment. in Dionys. Perieg.*, 251 dans Müller, *Geogr. gr. minores*, II, p. 261), ce nom fut donné à l'ancienne province Heptanomia en l'honneur de l'Auguste Arcadius (depuis le 16 janvier 383). On peut se demander si les rapports mythiques de cette région avec le Péloponèse n'ont pas contribué à la faire choisir pour recevoir le nom d'Arcadie. Mentionnant, à propos de la vie d'Antoine l'Ermite, la ville d'Héraclée, Sozomène (*Hist. eccl.*, I, 13, 2) ajoute : τῆς παρ' Αἰγυπτίοις Ἀρκάσι. Ce mode d'expression pourrait être antérieur à la dénomination officielle de la province.

Laissant de côté cette source suspecte, nous rencontrons, en tout cas dès le II[e] siècle avant Jésus-Christ, un nouvel écrivain péloponésien, Mnaséas, qui avait traité les légendes anciennes *in majorem Arcadum gloriam*. Mnaséas, un généalogiste forcené, était de Patrae, et non de Patara en Lycie comme l'indiquent souvent les sources; sa tendance fournit pour sa véritable origine un indice que l'on n'aurait pas dû méconnaître. Lui aussi (1) vante l'antiquité fabuleuse des Arcadiens; un de leurs rois s'appelait Prosélénos (fr. 4); chez eux, Endymion a découvert le cours de la lune (fr. 1); chez eux aussi, semble-t-il, Athéna Hippia, pour qui l'on avaït une généalogie indépendante, avait enseigné à atteler les chars (fr. 2; cf. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 59); c'est encore dans le Péloponèse que l'on a trouvé l'élevage des bœufs (fr. 7) et l'usage du miel (fr. 5). On sait que, de même qu'ils rivalisaient pour l'origine des dieux et des hommes, les divers pays revendiquaient à l'envi les inventions utiles: pour les égyptomanes, par exemple, même « l'invention » de l'olivier était l'œuvre de l'Égypte, non d'Athènes (2). D'après cette tendance générale, il est vraisemblable que parlant de Dardanos (fr. 28), Mnaséas avait été de ceux qui rattachaient la race troyenne à l'Arcadie et préparaient ainsi à celle-ci des titres à une parenté avec Rome (3).

A propos de l'Égypte, Mnaséas avait connu l'identification Dionysos-Osiris-Sérapis, et naturellement il les avaient réunis tous les trois avec le grec Épaphos (Plutarque, *De Iside*, XXXVII). En fait d'identifications du même genre, Antikleidès d'Athènes (Plutarque, *ibid.*), qui écrivait au III[e] siècle (4), avait fait d'Isis la fille de Prométhée et la femme de Dionysos. Isis

(1) Müller, *FHG*, III, 149-158.

(2) Diodore, I, 16, 2.

(3) Denys d'Halicarnasse, *Antiquit. Rom.*, I, 61, 62, 68, 69.

(4) *Scriptores rerum Alex. Magni*, Müller, pp. 147-152. Cf. Schwartz dans Pauly-Wissowa, *s. v.* Antikleides 2.

était peut-être ici identifiée à Io comme elle l'est par Istros, qui rapportait également cette généalogie (1).

* * *

Je ne songe pas à épuiser les témoignages relatifs à de prétendus établissements antiques des Grecs en Égypte, et il n'y a pas lieu de faire, par exemple, intervenir ici des expéditions comme celles de Persée, d'Héraklès ou des Argonautes qui ont un caractère vraiment trop mythique (2). Mais je crois devoir m'arrêter encore quelque peu à un groupe de données qui se rapportent aux retours des héros de la guerre de Troie, car ce sont là des traditions qui, pour la généralité des Grecs, avaient un caractère parfaitement historique.

On sait que l'Odyssée (δ 126,228,351) et, sans doute avec plus de détails, les *Nostoi* faisaient aborder en Égypte Hélène et Ménélas à leur retour de Troie. C'était là, suivant Hérodote (II, 116), une trace de la vérité historique, qu'Homère avait déformée dans un but poétique, mais qui s'était conservée fidèlement par la tradition des prêtres égyptiens (II, 112-120) : Alexandre et Hélène avaient été jetés par les vents à l'embouchure kanobique du Nil. Les serviteurs d'Alexandre fuient dans un temple d'Héraklès qui a le privilège d'affranchir les esclaves et ils dénoncent le rapt d'Hélène aux prêtres et à Thonis, le gardien de la bouche du Nil. Alexandre est envoyé à Memphis

(1) Clément, *Stromata*, I, 21, 106, 1, p. 68, 15, Stählin. Cf. Apollod., *Biblioth.*, II, 1, 3, 8.

(2) Dans un travail tout récent (*Kyrene. Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen*, 1911), M. Ludolf Malten suppose que le poète hésiodique des Éées avait transporté la patrie de l'éponyme libyenne, la nymphe Kyréné, dans le sud de la Thessalie, pour la faire aller de là en Afrique avec Apollon. Le détail est à rapprocher de faits analogues que nous avons indiqués, et il montrerait dès le VIIe siècle une tendance politique à étendre la suprématie de l'Apollon Delphien bien au delà des limites de la Grèce.

auprès du roi d'Égypte, Proteus, qui épargne sa vie, mais garde Hélène et ses biens jusqu'à ce que Ménélas vienne les reprendre.

On sait la fortune poétique qu'obtint une forme analogue de cette légende chez Stésichore et chez Euripide. Envisageant uniquement ici ce qu'elle est devenue dans la littérature historique, je rappellerai que M. Diels [1] a découvert à la base du récit d'Hérodote des explications étymologiques provenant de son prédécesseur Hécatée de Milet. Celui-ci avait notamment donné comme éponyme de la ville de Kanobos le pilote (κυβερνήτης) de Ménélas, Kanobos, qui était mort en cet endroit [2]; Hélène elle-même avait laissé son nom à un lieu voisin [3]. La critique rationaliste d'Hécatée de Milet avait donc, suivant la coutume invétérée des Grecs, cherché des renseignements historiques dans les étymologies : Hélène et Ménélas étaient réellement allés en Égypte parce que les noms Hélène, Proteus, Thonis, Kanobos, Pharos [4], qui jouent un rôle dans

---

(1) *Herodot und Hekataios* dans *Hermes*, XXII (1887), pp. 441 et suiv. Cf. Diels, *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen* dans *Neue Jahrbücher*, XXV (1910), p. 5.

(2) Strabon, XVII, 801; Aristide, II, 482; Skylax, p. 43 H, 32 Fabr. Ces trois textes sont cités par Diels. Ajoutons que dans un récit intéressant de Rufin (*Hist. eccl.*, XI, 26; cf. le texte grec de Georges le Moine, p. 485 éd. Muralt, dans l'éd. Mommsen p. 1033), il se trouve la mention curieuse d'une vieille statue de Canope qui passait pour représenter le pilote de Ménélas : παλαιοῦ ἀγάλματος τὴν κεφαλήν, ὅπερ ἐλέγετο Μενελάου τινὸς κυβερνήτου γεγενῆσθαι.

(3) Fr. 288 : Ἑλένειος, τόπος περὶ τῷ Κανώβῳ· Ἑκαταῖος περιηγήσει Λιβυκῶν.

(4) Fr. 287 : Φάρος... Ἔστι γὰρ ἀρσενικόν· οὕτω γὰρ ἐπὶ Μενελάου ἐκαλεῖτο πρῳρεύς· ἀλλὰ γὰρ τὸ θηλυκὸν ἐπὶ τῆς νήσου ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὄνομα λαβούσης, ὡς φησιν Ἑκαταῖος.

Je signale à propos de Pharos un texte que l'on n'a pas encore rapproché et qui pourrait avoir conservé quelque chose d'Hécatée ; Scol. Hom., δ 355 (= Anticlides, fr. 12, dans *Scriptores rerum Alex. Magni*, Müller, p. 149) : Ἀντικλείδης ἱστορεῖ ὅτι ποθοῦσα Μενέλαον Ἑλένη λάθρα ἔξεισι τῆς πόλεως, καὶ Καρικὸν εὑροῦσα πλοῖον παρακαλεῖ τὸν ναύκληρον, ὃς ἐκαλεῖτο Φάρος, εἰς Λακεδαίμονα αὐτὴν ἀποκαταστῆσαι. Χειμασθέντες δὲ ἧκον εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐνθάδε τῆς νεὼς ἀποβάντα τὸν Φάρον ὄφις ἀναιρεῖ. Ἡ δὲ θάψασα αὐτὸν οὕτως ὠνόμασε τὴν νῆσον. Ici Pharos porte le titre vague de ναύκληρος, tandis que chez Hécatée son titre de πρῳρεύς (second) le distingue du pilote (κυβερνήτης), Kanobos.

cette légende, peuvent être mis en rapport avec des mots égyptiens. Ainsi, devançant les prétentions athéniennes et péloponésiennes que nous avons d'abord étudiées, l'époque ionienne avait appuyé sur les noms la thèse des rapports anciens entre la Grèce et l'Égypte.

## XIV

## L'origine sinopique de Sarapis

Au début de cette étude, j'annonçais que je ne croyais pas à l'origine sinopique du culte de Sarapis, telle qu'elle est rapportée par Plutarque, par Tacite (*Hist.*, IV, 83 et suiv.) et par Clément d'Alexandrie (*Protrepticus,* IV, 48, p. 37, 5, Stählin). M. Isidore Lévy dans un travail récent en a démontré définitivement, me paraît-il, le caractère légendaire et je ne reprendrai pas dans le détail la question après lui. Une seule chose dans la version sinopique intéresse le sujet que nous avons traité : c'est son origine étymologique.

Comme le soupçonnaient Jablonski et Guigniaut, comme l'ont nettement aperçu Brugsch et Lumbroso, le nom de la ville pontique est entré dans la légende pour expliquer l'épithète de *Sinopites* qui était quelquefois donnée au grand dieu alexandrin ([1]).

Denys le Périégète ([2]) parle du Sarapeion comme de la grande demeure du Zeus sinopite :

Ἔνθα Σινωπίταο Διὸς μεγάλοιο μέλαθρον.

Avec les égyptologues qui viennent d'être cités, je suis tout disposé à admettre que Sarapis était sinopite parce que Σινώπιον, transcription de Se-(n)-Ḥpi qui, dans le décret de Rosette, répond à Ἀπιεῖον, est le nom du temple d'Apis. Le commenta-

---

([1]) Je résume ici Isidore Lévy, *Sarapis, Revue de l'Histoire des Religions,* LXI (1910), p. 171, qui donne également l'énumération des travaux de ses devanciers.

([2]) Vers 255, dans *Geogr. gr. min.*, t. II, p. 116, Müller.

teur de Denys glose ainsi le vers cité plus haut : Σινωπίτης δὲ Ζεύς, ἢ ὁ Μεμφίτης. Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος [1], et le Pseudo-Callisthène sait également que le Sinopion est le grand sanctuaire memphite [2].

La majorité des critiques récents [3] considère l'introduction de la Sinope pontique dans l'histoire de Sarapis comme l'œuvre d'un étymologiste expliquant un terme memphite (σινώπιον) dont le sens était oublié ou intentionnellement méconnu. Ne pourrait-on pas conjecturer en outre que le Sarapeion d'Alexandrie (Rhakotis), élevé très haut non loin de la mer, avait reçu, par opposition avec le temple de Memphis, quelque épithète tirée de la mer (πόντος), ce qui aurait donné une raison de plus de songer à la Sinope pontique?

Quoi qu'il en soit, il me paraît que l'explication étymologique reçoit une confirmation nouvelle grâce aux cas analogues où nous avons vu les mots ainsi interprétés, par une sorte de calembour, en faveur d'une thèse nationale. C'est ainsi que le *sairei* égyptien a fait penser à σαίρειν grec, l'Apis de Memphis à celui du Péloponèse, Osiris à ὁ Σείριος, Kopto à κόπτειν, et ainsi de suite. Après tout, il n'est guère plus étrange de voir un helléniste ancien songer à la ville de Sinope à propos de l'origine de Sarapis Sinopitès qu'il ne l'est de voir un savant moderne de premier ordre s'expliquer le nom Sarapis en invoquant un vague homonyme babylonien, Sar apsi, qu'il fait arriver en Égypte par la voie de Sinope [4].

---

(1) EUSTATHE dans *Geogr. gr. min.*, t. II, p. 262. Je noterai que le Sarapeion d'Alexandrie était aussi très élevé : on y montait par plus de cent degrés (RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, 23).

(2) PSEUDO-CALLISTH., I, 3, éd. MÜLLER, p. 3, note, leçon du Cod. L : Les Égyptiens, interrogeant Héphaistos après la disparition du roi Nectanébo, sont renvoyés πρὸς τὸν ἀόρατον τοῦ Σινωπίου. Cf. ISIDORE LÉVY, *art. cité*, p. 171, n. 10. — PAUSANIAS, I, 18, 4, dit aussi que le temple le plus ancien de Sarapis est à Memphis et la version est connue également de TACITE, *Hist.*, IV, 84.

(3) Voir l'indication de leurs noms et de leurs travaux chez LÉVY, *art. cité*, p. 173.

(4). LEHMANN-HAUPT, dans le *Lexikon* de ROSCHER, *s. v.* Sarapis, col. 340.

Il est assez vraisemblable que, suivant l'opinion de MM. Bouché-Leclercq et Isidore Lévy, Apion a, je ne dirais pas inventé de toutes pièces, mais amplifié le conte sinopique et qu'il a ensuite été la source des auteurs latins, à savoir de Tacite et peut-être avant lui déjà de Pline [1]. En tout cas, la légende paraît récente et elle n'est pas encore connue de Varron dont nous avons rapporté plus haut (p. 110) la version relative à Sarapis.

Quant à Plutarque, je croirais plutôt qu'il dérive d'une des sources d'Apion. En tout cas, Plutarque ne semble pas connaître la version parallèle qui fait venir la statue de Sarapis de Séleucie de Syrie, version remontant à Isidore (de Charax, géographe contemporain d'Auguste?), et que Tacite et Clément [2] ont peut-être connue indirectement par le récit déjà contaminé d'Apion. Nous verrons que Clément, pour supprimer le miracle païen du récit sinopique, lui substitue le thème de l'envoi de blé fait en faveur de Sinope par Ptolémée Philadelphe, thème qu'il emprunte à la version séleucienne. A propos de cette dernière version, M. Isidore Lévy fait observer très justement : « Dans la pensée de l'auteur syrien (Isidore), la statue qu'Évergète reçut des Séleuciens et dont il orna le Sérapéum n'était sans doute pas identique au colosse » (*art. cité,* p. 177). L'histoire d'un envoi de blé fait par Ptolémée n'est pas à sa place dans la version de Sinope. Mais justement elle ne se trouve pas chez Plutarque, et le fait qu'elle apparaît chez Clément est une preuve de contamination.

Tout en n'admettant pas comme historique le fait du transfert d'une statue de Sinope à Alexandrie, je n'irais pas cependant, avec M. Isidore Lévy, jusqu'à affirmer que Sinope ne rendait aucun culte à Pluton.

On n'a pas remarqué en effet que, chez Plutarque, chaque

---

(1) Isidore Lévy, *art. cité*, p. 186, n. 6.

(2) Tacite, *Hist.*, IV, 84; Clément, *Protrept.*, IV, 48, 3, p. 37, 18, Stählin.

fois qu'il s'agit du dieu de Sinope (1), le nom employé est toujours celui de Πλούτων. Au contraire, dans les explications de Sarapis qui suivent aux chapitres XXVIII et XXIX de Plutarque et qui sont toutes, nous l'avons vu, beaucoup plus anciennes que la fable sinopique, le dieu qui est comparé à Sarapis s'appelle toujours Ἅιδης. L'auteur de l'invention du transfert avait donc les meilleures raisons de se servir à son tour de ce nom d'Hadès pour présenter son original sinopique. S'il ne l'a pas fait, c'est précisément qu'il était lié par une réalité historique, je veux dire le fait que le dieu vénéré à Sinope s'appelait Pluton, et c'est encore cette réalité historique qui a corroboré à ses yeux l'étymologie dont il s'était avisé.

Chez Clément d'Alexandrie (2), nous lisons, au sujet de l'origine de Sarapis, d'abord une première variante du récit sinopique où apparaît, très visible, une tendance chrétienne au dénigrement. Les habitants de Sinope font don à Ptolémée Philadelphe de la statue de Pluton, en témoignage de reconnaissance pour le blé qu'il leur avait envoyé pendant une disette : ce motif banal est introduit afin de supprimer le miracle de la version païenne (3). Ptolémée élève le temple de Sarapis à Rhakotis et y transporte les restes de la courtisane Blistiché, que l'auteur chrétien voudrait peut-être ici substituer à Isis ou à Koré.

Vient ensuite une seconde variante : Ἄλλοι δέ φασι ποντικὸν εἶναι βρέτας τὸν Σάραπιν, μετῆχθαι δὲ εἰς Ἀλεξάνδρειαν μετὰ τιμῆς πανηγυρικῆς. « D'autres disent que Sarapis est une idole pontique et qu'elle fut transportée en grande pompe à Alexandrie. »

---

(1) *De Iside*, XXVIII; *De sollertia an.*, 36, p. 984 B; de même chez CLÉMENT, p. 37, 12, Stählin. Toutefois, c'est aussi du nom de Pluton que s'étaient servis Archémaque d'Eubée et Héraclide Pontique pour désigner Sarapis; cf. PLUTARQUE, *De Iside*, XXVII, et plus haut, pp. 9 et 10.

(2) *Protrepticus*, pp. 37, 5 et suiv., Stählin.

(3) Nous avons vu que cette explication est inconnue de Plutarque et est empruntée à la version séleucienne d'Isidore de Charax, version qui vient un peu plus loin chez Clément et que Tacite a aussi reproduite, peut-être d'après Apion.

Au fond, il ne peut s'agir, ici encore, que du récit sinopique, et même du récit véritablement accrédité dans la tradition païenne, d'un récit à tendance religieuse tel qu'il se présente chez Plutarque et chez Tacite. Mais Clément, ou l'auteur qu'il copie, après s'être complu à exposer l'arrangement tendancieux qui est l'interprétation des esprits forts chrétiens, indique la version purement païenne en deux lignes où il fait encore entrer un mot de nuance plutôt péjorative « βρέτας ». Avec le contexte et dans leur obscurité, ces deux lignes doivent faire croire à tout lecteur pressé et non instruit par ailleurs que les mots ποντικὸν βρέτας veulent suggérer pour Sarapis une origine tout à fait nouvelle et qui n'a plus rien de commun avec l'arrivée de Sinope.

M. Ernst Schmidt (1) a bien vu que c'est ainsi qu'il faut entendre le passage, et il propose d'y attribuer au mot ποντικός le sens nouveau de « provenant de la mer ». Mais ce sens, en supposant qu'il ait existé, éveillait encore une idée de miracle que les chrétiens ne pouvaient accepter et qu'ils devaient chercher à tourner en dérision. Le premier d'entre eux qui a isolé l'expression ποντικὸν βρέτας n'aurait pas songé à un pareil artifice, s'il n'avait découvert un moyen de la faire servir ainsi à quelque intention méprisante.

Détachons maintenant de tout contexte les mots : ποντικὸν εἶναι βρέτας τὸν Σάραπιν ; rappelons-nous qu'au rapport unanime des historiens, Alexandrie est la ville où les luttes religieuses se déchaînèrent aux premiers siècles avec le plus de passion et de violence : nous aurons l'impression que dans les mots ποντικὸν βρέτας il y a un spécimen des injures que les fidèles du Christ lançaient aux adorateurs de Sarapis.

Il s'y trouve une injure — et un calembour peut-être ! A force de voir nos auteurs faire pour les besoins de leurs polémiques les jeux de mots les plus extraordinaires, on en viendrait à se

---

(1) *Kultübertragungen*, p. 31, n. 6.

demander si quelqu'un des chrétiens qui employa l'expression ne songea pas à un sens bien connu, mais ici singulièrement forcé et inattendu, du mot ποντικός [1], et s'il ne s'avisa pas de faire dire à ce mot lui-même que l'idole n'était qu'une « statue à rats ». On sait combien les polémistes chrétiens [2] s'amusèrent de l'idée que, en fait de présence réelle, il n'y avait, dans la charpente des chefs-d'œuvre de Bryaxis et de Phidias, avec des toiles d'araignées, que des nids de rongèurs. Cette plaisanterie facile contre l'idolâtrie doit remonter assez haut et on la rencontre notamment chez Lucien [3].

Est-ce en raison d'un calembour sur le mot ποντικός ou simplement à titre de lieu commun que le détail des rats habitants des statues a trouvé place dans la tradition que nous possédons de la destruction du temple de Sarapis? Cette tradition nous est représentée par deux récits [4], celui de Rufin et celui de Théodoret, lequel, comme il arrive fréquemment, voisine ici de près avec son prédécesseur latin. Tandis que Rufin ne mentionne pas le détail des rats, Théodoret se garde bien de priver la narration d'un ornement qu'y avait sans doute introduit de longue date la malignité alexandrine. Il s'exprime à peu près comme il suit :

« L'évêque (Théophile d'Alexandrie) monta au temple (c'était,

---

[1] ARISTOTE, *Hist. an.*, VIII, 17, p. 600 B, 13 : ὁ μῦς ὁ Ποντικός; *ibid.*, IX, 50, p. 632 B, 9 : οἵ τε μύες οἱ Ποντικοί. PLINE, *Hist. nat.*, VIII, 132; X, 200 : *Pontici mures*. La rareté du mot dans les textes littéraires ne prouve aucunement qu'il n'a pas été de bonne heure employé d'une façon courante dans la langue parlée. Ainsi, c'est un hasard qui fait qu'Évagrius nous apprend quel était de son temps le nom vulgaire du chat, *Hist. eccl.*, VI, 23 : αἴλουρον... ἣν κάτταν ἡ συνήθεια λέγει. — On sait qu'en grec actuel le mot ancien μῦς a complètement disparu de la langue parlée pour céder la place et donner tous ses sens au mot ποντίκι; cf. *Byzantinische Zeitschrift,* VIII (1899), p. 539, l. 23.

[2] ARNOBE, *Adversus nationes,* VI, 16; MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 22, 6; TERTULLIEN, *Apologétique,* 12, 7.

[3] LUCIEN, *Le Songe ou le Coq,* 24 : ἐῶ λέγειν μυῶν πλῆθος ἢ μυγαλῶν ἐμπολιτευομένων αὐτοῖς ἐνίοτε.

[4] RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, 23; THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, 22.

» disent certains, le plus grand et le plus beau de la terre
» entière); il y vit la statue énorme et qui par sa grandeur
» effrayait l'assistance. Outre sa grandeur, une tradition men-
» songère voulait que, si l'on y touchait, la terre tremblerait
» et qu'il y aurait une destruction universelle. Mais ne voyant
» là que des contes de vieilles femmes ivres et méprisant le
» colosse inanimé, l'évêque ordonna à un homme porteur d'une
» hache de frapper résolument Sarapis. Quand il eut frappé,
» tous clamèrent, par peur de la prédiction. Mais Sarapis, le
» coup reçu, n'eut pas de mal (car il était de bois) et il ne
» poussa pas de cri, étant privé de vie. Seulement, quand sa
» tête fut détachée, des rats se précipitèrent par troupes de
» l'intérieur : car ce n'était qu'une demeure de rats que ce dieu
» des Égyptiens [1]. Alors on le découpa et on jeta au feu les
» morceaux; quant à la tête, on la traîna par toute la ville sous
» les yeux de ses sectateurs et en raillant l'impuissance de celui
» qu'ils adoraient. »

Il était dans la destinée du grand dieu égyptien, qui avait fourni si longtemps un thème aux spéculations subtiles de la science grecque, de terminer son existence cultuelle au milieu des sarcasmes et des lazzi de la religion nouvelle qui triomphait.

---

(1) Ἐπειδὴ δὲ τὴν κεφαλὴν ἀφῃρέθη, μύες ἀγεληδὸν ἐξέδραμον ἔνδοθεν· μυῶν γὰρ οἰκητήριον ἦν ὁ Αἰγυπτίων θεός.

# TABLE ALPHABÉTIQUE

# TABLE DES MATIÈRES